۸۹

١٤

٨٩

در حكمت

شرح عيون الحكمة للامام الرازي
عليه الرحمة

عيون الحكمة
٥ قرو...

٥٥٥٥

مقولات عشر

جوهر كم كيف اضافة
قمر عزيز الحسن الطف مصره
وضع اين
قد قام يكشف وجهه ثم انثنى
فعل ملك متى انفعال

در تخت بلند قامت لاله عذار
در بر كرفته جام مى در كلزار
در دولت ملك گفته چون بلبل باغ
بشمرد مقولات عشر را تكرار

لا تفتح السبتي
فيما لكم صدق في المودة كاملا
وكان خزائن اعلم يكن كامل النقص
... اعتبارها
... النقص
... سنة ١٣٢٩

شرح عيون الحكمة

فهرست ما في الكتاب



# كتاب

## شرح العيون للشيخ الرئيس

على تصنيف مولانا وسيدنا الإمام المعظم المجتهد المتبحر فخر الملة والدين ناصر الإسلام والمسلمين أفضل المتأخرين أستاذ الدنيا حجة الله على خلقه الداعي إلى الله محمد بن الإمام السعيد عمر الرازي قدس الله روحه العزيز

[illegible] وقد غفل الناس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] فعما قليل يحتويك ترابها
ومن يذق الدنيا فإني طعمتها وسيق إلينا عذبها وعذابها
فلم أرها إلا غرورا وباطلا كما لاح في ظهر الفلاة سرابها
وما هي إلا جيفة مستحيلة عليها كلاب همهن اجتذابها
فإن تجتنبها كنت سلما لأهلها وإن تجتذبها نازعتك كلابها
فطوبى لنفس أوطنت قعر دارها مغلقة الأبواب مرخى حجابها

قد دخل في ملكي في ١٣٣٢
محمد [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

اللهم يا خالق السموات والارض ويا فاطر السموات والارض ويا نور السموات والارض ويا قيوم
السموات والارض يا ارحم الراحمين يا ساتر عيوب المعيوبين يا مجيب دعوة المضطرين يا اكرم
الاكرمين وارحم الراحمين اسئلك سؤال مسكين مستكين ذليل مهين بحق حقك على كل احد وبحق
لزوم عبوديتك لكل احد وبحق وجوب طاعتك على كل احد وبحق وصول رحمتك الى كل احد
ان تنور قلب هذا العبد الكسير بطلايع معرفتك وتشرح صدره بلوامع هدايتك وتزين
لسانه بذكر تحميدك وتمجيدك وتعظم شانه بان توفقه للاقرار بتوحيدك وتفريدك
وان لا تشغل قلبه بوجود سواك وان لا تبطل نور توحيده بظلمة الالتفات الى العناصر
والافلاك والاملاك وان تبعده بالامن من عقابك الاليم وان تكرمه بلذة النظر الى
وجهك الكريم وان ترزقه من انواع الكرامات بان يكون عزيزا قويا عارفا بمعرفتك حريقا
بانوار محبتك بريا من الكل معرضا عن الاغيار ساحة فنائك وقضائك معروفا عند طلوع نور كبريائك
وان تصلي على محمد عبدك ورسولك في الملأ الاعلى وترزقه الكاس الاوفى والدرجة التي
ذكرتها بقولك ولسوف يعطيك ربك فترضى اما بعد فان كتاب عين الحكمة كتاب لجنان
سطرت في صحايف المفاخر وكتب على جبهة الفلك الدابر وهو في الحقيقة كالصدفة المخزونة
على غرر مباحث انقرضت الحيطه بمجامع كلمات الحكم فسالني بعض الاعزة من الاحباب والخلص
من الاصحاب تفسير مشكلاته وتاويل معضلاته والفحص عن كنه بيانه والتصفح لمباديه و
غاياته فاحجمت عنه لامور احدها ان هذا الكتاب لم تنقح ومهر لم تركب ولم تتعرض
لتحليل تركيباته احد من الافاضل ولم يشمر لهذا المقصود احد من الاواخر والاوايل
فكيف اقدر على سلوك سبيل البحر المتلاطم واستطرق العارض المتراكم وثانيها اني تخالف
لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه وجليله وجمله وتفاصيله فان جرت عليها ذيل المداهنة
والمهادنة صرت كالراضي بتوجيه العباد الى مسالك الغي والعناد وان تشمرت للكشف والبيان
وقعت في السنة اهل الخزي والخذلان وثالثها وهو ان هذا الكتاب مع انه في اصله غير مبني
على المنهج القويم والصراط المستقيم قد انفق له انه اخرى وهي انه كتاب صغير الحجم وفي
اعتقاد الجمهور انه كثير العلم لسبب ان مصنفه في العلم عظيم الاسم فلهذا السبب عظم حرص
الجمهور على معرفة اسراره ومعانيه وفوتت رغباتهم في الاطلاع على حقايقه ومبانيه

ن وجوا ومع تلمذي الحكيم محمد بن [illegible] ان ترى [illegible]



مثلث ان كل ما كان جزء الماهية فانه يستغنى عن السبب الجديد لكن ليس كل ما استغنى عن السبب
الجديد فانه يكون جزء الماهية المسئلة الثالثة اتفقوا على ان جزء الماهية يسمى باسم
الذاتي اما تمام الماهية فهل يصح تسميته بالذاتي ام لا الاصح عندي انه لا يجوز ذلك فان
الذاتي هو الامر المنسوب الى الذات والمنسوب الى الذات مغاير له فاذا قلنا الانسان ذاتي
فاما ان يكون ذاتيا للانسان وهو محال والا لزم كون الشيء ذاتيا لنفسه او لهذا الانسان وهو
باطل ايضا لانه اذا جعل الانسان ذاتيا لهذا الانسان من حيث انه هذا الانسان فالانسان
ليس تمام ماهية هذا الانسان من حيث انه هذا الانسان لان الانسان الجزئي عبارة عن ماهية
مركبة من الانسان ومن قيد التشخص وعلى هذا التقدير يكون الانسان جزءا من ماهية هذا الانسان
لا انه تمام ماهيته مثلث ان الجنس من كونه ذاتيا وس كونه تمام الماهية محال والنوع كالعشر المنفرد
اما قوله الذاتي هو الذي يوصف بمنافاة الشيء من ذاته فاعلم ان هذا اللفظ مبهم ولعل المراد منه
الذي يوصف بمنافاة الشيء ويكون حكما لوصف جزءا من ذاته ثم بعد هذا التلخيص فهو مشكل لان الوصف
متاخر بالرتبة عن الموصوف والجزء متقدم على المركب والمتاخر لا يكون بعض المتقدم فالوصف لا يكون
جزءا والمثال الذي ذكره انكر وهو قوله كما يوصف النار بالحرارة واليبوسة فيه سؤال وذلك
لان عند الطبيعة النارية غير الحرارة واليبوسة غير والجزء المقوم لماهية النار هي الحرارة و
اليبس بل تلك الطبيعة واحتج على هذا في كتاب الشفاء في باب المزاج من الطبيعيات بوجوه
ا ان الحرارة واليبوسة كيفيتان قابلتان للاشد والاضعف وجزء الماهية يستحيل ان يقبل
الاشد والاضعف فعلمنا ان هاتين الكيفيتين ليستا جزئين من ماهية النار ب ان الحرارة و
اليبوسة عرضان والنار جوهر والعرض لا يكون جزءا من الجوهر ج ان المذهب الحق ان الطبيعة
النارية باقية عند حصول المزاج واما كيفية الحر واليبس فتنكسر وتضعف فثبت بهذه الوجوه ان الحر واليبس
ليسا جزئين من اجزاء ماهية النار فان قالوا لا شك ان الحر واليبس جزء من ماهية الجسم الحار اليابس
فنقول ان كان الامر على ما ذكرتم فجميع الصفات العرضية تصير ذاتية بهذا الاعتبار فان الضحك
جزء من ماهية الضاحك من حيث هو ضاحك والبياض جزء من ماهية الابيض من حيث هو ابيض
قال الشيخ الكلي المقول في جواب ما هو هو الذي يدل على كمال حقيقة ما يسال
عن ماهيته كقولنا في جواب ما هو الانسان انه حيوان ناطق ثم ما ثبت قال المفسر رضي الله عنه واما
سبيل المسئلة الاولى اعلم انا قبل الخوض في المقصود نقدم مقدمة لا بد منها في بيان المقصود

وهي ان نعقل الشي فقد يكون معلوما بذاته وقد يكون معلوما لا بذاته بل بتوابعه وصفاته اما الاول
فهو مثل ان نبصر اللون بالبصر فحينئذ نعقل ماهية اللون من حيث انها هي ومثل ان نحس حر النار
بحس اللمس فنعقل ماهية الحرارة من حيث انها هي فهذا العلم يكون علما بالشي من حيث حقيقته المخصوصة
وماهيته المعينة وهو اكمل درجات العلم بالشي واما الثاني فهو انه اذا دل الدليل على ان العالم
محدث وثبت ان كل محدث فله محدث فهاهنا يقضي العقل بان للعالم محدثا لكنه لا يعلم ماهية
ذلك المحدث لانه شي هو وان حقيقته ماهي فهذا المحدث معلوم منه انه محدث فاما انه في ذاته المخصوصة
ماهو فغير معلوم فهذا العلم يكون علما بالشي لا من حيث حقيقته المخصوصة بل من حيث انه له صفة ما
وعارض ما اذا عرفت هذا فنقول المسول عنه بما هو اما ان يكون بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فاما
ان يكون طالبا للعلم الحقيقي التام او العلم العرضي الناقص فان كان الاول فاما ان يكون ذلك من الامور
التي قد ادركها الانسان بحس من حواسه الخمس او لم يكن كذلك لكنه وجد تلك الحقيقة من نفسه مثل
العلم بالالم واللذة والشهوة والغضب وساير الاحوال النفسانية واما ان يكون المسول عنه خارجا
من الامور المدركة بالحواس وخارجا عما هو المدرك من النفس اما القسم الاول وهو ان يكون المسول
عنه بما هو ماهية بسيطة مدركة باحدى الحواس الخمس فهاهنا يشار الى تلك الكيفية مثل انه اذا
قيل ما الحرارة فجوابه ان يقال انه الامر الذي يدرك من اللمس عند ملامسة النار واذا قيل ما اللون
فجوابه ان يقال انه الامر الذي يدرك من البصر عند النظر الى الالوان وكل من عدل في تعريف هذه
الكيفيات عن هذا النوع فقد اخطا واما القسم الثاني وهو ان يكون المسول عنه بما هو ماهية بسيطة
غير مدركة بشي من الحواس الخمس ولكنه يكون مدركا من النفس ادراكا ضروريا مثل الالم واللذة
والفرح والغم فاذا قال قايل ما الفرح فجوابه ان يقال هو الامر الذي تجده من نفسك عند الحالة الفلانية
واما القسم الثالث وهو ان يكون المسول عنه بما هو ماهية بسيطة غير مدركة بالحواس ولا مدركة من
النفس فهاهنا لا سبيل الى تعريفه بالمعرفة الحقيقية لانه بعد الاستقرا والاختبار نعلم بالضرورة ان
الذي يكون خارجا عن القسمين الاولين فانه لا يمكننا ان نعرفه من حيث انه تلك الحقيقة المخصوصة معرفة
حقيقية ذاتية بل يمكن تعريفه معرفة ناقصة عرضية مثل ان يقال المحدث هو الذي اخرج العالم
الشي من العدم الى الوجود فهذا لا يفيد العلم بماهية المحدث من حيث انه تلك الماهية وانما يفيد
علما ناقصا مستفادا من صفة وضعية فهذا هو الكلام فيما اذا كان المسول عنه بسيطا واما القسم الرابع
وهو ان يكون المسول عنه مركبا فجوابه اما ان يكون بالطريق الذي يفيد المعرفة الحقيقية التامة او بالطريق



الذي يفيد المعرفة العرضية الناقصة فان كان الاول كان طريق تعريفه بطريق لا يمكن الا بذكر جميع البسايط
التي هي اجزا لتلك الماهية المركبة فانا قد دللنا على انه لا معنى لتلك الماهية الا مجموع تلك الاجزا
واذا كان كذلك لم يمكن تعريف تلك الماهية الا بذكر مجموع الاجزا ثم هذا على قسمين لان المذكور في
الجواب اما ان يكون لفظا مفردا دالا بالمطابقة على كل تلك الاجزا واما ان يكون الفاظا كثيرة يدل
كل واحد منها على جزء من تلك الاجزا اما الاول فهو التعريف بالاسم وحاصله يرجع الى تبديل لفظ
بلفظ اوضح منه تفهيما للسايل مثلا اذا قال قايل ما البشر فقال انه الانسان وهذا النوع قليل
الفايدة وتلك الفايدة ليست الا تعليم اللغة وافادة اسم اخر مرادف للاول واما الثاني فهو التعريف
بالحد وانما قيل انه الحد لانه حفظه الاتصال بما دل الاسم عليه بالاجمال فهذا اذا كان المسول
بما هو ماهية مركبة وكان الجواب عنه بذكر الطريق الذي يفيد المعرفة التامة الحقيقية اما اذا كان
الجواب عنه بذكر الطريق الذي يفيد المعرفة الناقصة العرضية وهو ان يذكر خاصة من خواص
تلك الماهية المركبة فهذا هو المسمى بالرسم فهذا هو الكلام الملخص في جواب ماهو والله الموفق
المسالة السابعة اعلم ان القسم الصحيح ان يقال الكلي اما ان يكون تمام الماهية واما ان يكون
جز الماهية واما ان يكون خارجا عن الماهية وهاهنا دقيقة وهي ان ذلك الذي يكون تمام الماهية
هو في نفسه ايضا ماهية والذي يكون خارجا عن الماهية هو في نفسه ايضا ماهية ولكنا فاذن
كون الشي باعتبار خصوص ماهية نفسه من كونه باعتبار اخر بخصوص كونه من ماهية اخرى او خارجا عن
ماهية اخرى واذا عرفت هذا فنقول اما تمام الماهية فهو المقول في جواب ماهو واما جز الماهية فهو
الذاتي واما الخارج عن الماهية فهو العرضي اذا عرفت هذا فنقول المسول عنه بما هو اما ان يكون شخصا
واحدا او اشخاصا كثيرة فان كان الاول كان ذكر هو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية كما اذا قيل
ما زيد فلست انواع من زيد فقال انه الحيوان الناطق لما اذا كان المسول عنه بما هو اشخاصا كثيرة
فاما ان يكون بعضها مخالفا بعضا بالماهية او لا يكون كذلك فان كان الاول فاما ان يكون بينها قدر مشترك
من الذاتيات او لا يكون فان خالف بعضها بعضا بالماهية ولا يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات
فليس لها جواب مشترك بما هو وهذا القسم مما اغفلوه وان كان هناك قدر مشترك من الذاتيات
كان تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات هو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة مثلا اذا سئل عن
طايفة من الحيوانات مثل انسان وثور وفرس واسد ما هي فان جوابه ان يقال انها حيوانات لان هذا
اللفظ دال على تمام القدر المشترك منها من الذاتيات فاما لم يكن هذا الا كذلك فلا يصح لان

التمثيل ليتضح الكلام في هذه الصورة ولما اذا كان المسؤول عنه بما هو اشيا اكثر يخالف بعضها
بعضا لا بالعدد فقط فتمام القدر المشترك بينها من الماهية يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة
وبحسب الخصوصية معا اما بحسب الشركة فلان ذلك هو تمام القدر المشترك واما بحسب الخصوصية
فلان الذي لكل واحد منها من المقومات ليس الا ذلك القدر اذ لو كان لبعضها غير ذلك القدر امر زايد به
يمتاز عن غيره لكانت مخالفة لغيره بالذات وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف المسئلة الثالثة
في بيان حد الانسان وتحقيقه اعلم ان هذا وان كان من مشاهير المباحث ولا تعلق له بالمنطق الا بالمثال الا
انه لما كثر ذكر الناس لهذا المثال وجب علينا ان نشرح الحال فيه فنقول الحد انه يعلم ان الذي يشير
اليه كل احد الى نفسه بقوله انا مغاير للذي يشير اليه غيره بقوله انت او هو فحينئذ ان المشار اليه
لكل احد بقوله انا هو جوهر النفس الناطقة لا البدن ولا شي من قواه والدليل عليه وجهان
ا ان الانسان قد يقول فعلت وادركت وغضبت واشتهيت وابصرت وسمعت فيكون التا
المذكور في قوله فعلت ضميرا لعين الفاعل والمشار اليه فيكون بعينه في هذه الحالات كلها مقصودة
عنده باقوى الادراكات واجلى التصورات مع انه في تلك الحالة قد يكون غافلا عن البدن وعن
جملة اجزائه وعن جملة الصفات القائمة به فدل ذلك على ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا جوهر
سوى البدن وسوى جملة اجزائه ب ان المباحث الطبية دلت على ان جميع اجزاء البدن
في الذوبان والتحلل والتبدل فانه لا معنى للغذا الا ايراد بدل المتحلل واما المشار اليه لكل احد
بقوله انا فانه باق غير متبدل والمتحلل المتبدل مغاير للباقي المستمر فيكون المشار اليه لكل احد
بان يقول غيره له انت او هو ليس هو جوهر النفس بل هو البدن المخصوص بدليل انه اذا عرفت
زيدا لا البنية المشاهدة والهيكل المخصوص حتى ان تلك البنية والهيكل لو تغيرت عن صورته وخلقته
فربما اظن انه ليس هو بل غيره ولو شاهدت انسانا يشبهه في الهيئة والشكل فربما اظن هذا
الآخر انه هو وهذا يدل على ان الذي يشير اليه كل احد الى غيره بقوله انت او بقوله هو فانه
هو الهيكل المخصوص والبنية المخصوصة فان قالوا الذي يشير اليه كل احد الى غيره بقوله انت وبقوله
هو امر باق مستمر والبدن المخصوص غير باق ولا مستمر بل هو في الذوبان فيجب ان لا يكون
المشار اليه بقوله انت وبقوله هو هو البدن وبالجملة هذا عين ما ذكرتم في اشارة كل احد الى
نفسه بقوله انا فما الفرق بين البابين فنقول الفرق ان علم كل احد بنفسه المخصوصة علم يقيني لا يقبل
الشبهة والخطا ولذلك فانه لا يشتبه بغيره البتة ولا يشتبه غيره به البتة اما علم كل احد بغيره



فانه علم مخلوط بالظن ولذلك فانه يقبل الشبهة فيشتبه هو بغيره ويشتبه غيره به فظهر الفرق
اذا عرفت هذا الاصل الذي ذكرناه ظهر ان الذي يشير اليه كل احد الى نفسه بقوله انا الجوهر
المجرد الذي هو النفس الناطقة وعلى هذا التقدير فانه يمتنع ان يقال حد الانسان انه جوهر جسماني
متغذ نام مولد وذلك لان جوهر النفس جوهر مجرد وكيف يقال انه جوهر جسماني واما كونه متغذيا ناميا
مولدا حساسا متحركا بالارادة فكل ذلك قواه وافعاله ولا شي منها داخل في ماهيته البتة
واما وصفه بانه مايت فهو باطل لما ثبت ان النفس لا يموت فثبت انه اذا كان المراد بالانسان
ما يشير كل احد الى نفسه بقوله انا فاما ان كان المراد بالانسان ما يشير كل احد الى غيره بقوله انت
وبقوله هو فذلك هو الهيكل الجسماني فهذا يصدق عليه انه جوهر جسماني لكن لا يصدق عليه بقية
الصفات اما كونه متغذيا ناميا مولدا للمثل حساسا متحركا بالارادة فلانه ثبت في علم النفس
عندنا ان هذه الافعال كلها افعال النفس بواسطة الالات الجسمانية فيكون اسناد تلك الافعال
الى البدن خطا محضا ثم هب ان هذه الافعال مسندة الى البدن الا ان كونها مسندة الى البدن
امر مشكوك فيه لا يعلم ثبوته الا بالدليل الغامض وقد بينا ان ما يكون جزء الماهية فانه يكون
معلوم الثبوت للماهية علما ضروريا واما كونه ناطقا فقد اتفقوا على ان المراد منه ليس النطق
اللساني بل النطق العقلي واتفقوا على ان ذلك ليس من صفات البدن بل من صفات النفس
والحاصل ان الحد الذي ذكروه للانسان يوهم كون الشي الواحد موصوفا بانه جسم وبانه ناطق
نطقا عقليا وذلك عندهم محال لانهم اتفقوا على ان الجسم يمتنع اتصافه بالنطق العقلي ولا شي من
الجسم بناطق نطقا عقليا ولا شي من الناطق نطقا عقليا بجسم واذا كان ذلك مذهب القوم فكيف
جمعوا بينهما في حد الانسان وهذا من العجايب واما كونه مايتا فهو انما لا يمكن جعله جز حد صفة
الانسان وذلك لانه ان كان المراد من الانسان جوهر البدن فالبدن ما دام يكون باقيا على
الصفات التي معها يصدق عليه انه انسان فانه لا يكون مايتا فاذا صار مايتا فقد بطلت تلك
الصفات فالمايت بالحقيقة كالصفة المنافية للانسانية والمبطلة لها فكيف يمكن ادخال
هذا الوصف في ماهية الانسان وايضا فيمكننا ان نعقل انسانا باقيا ابد الآباد ولا يمكننا
ان نعقل انسانا غير انسان الا ترى ان الذين يقولون بان اشخاص الناس في الجنة بقاء
لا اخر له فهؤلاء اعتقدوا ان ذلك الانسان لا يكون مايتا واعتقدوا اعتقادا لا يعلم فساده بالضرورة
فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الحد الذي ذكروه مختل بل الحق الصحيح ان يقال ان كان المراد بالانسان

الامر الذي يشير اليه كل احد بقوله انا وهناك معلوم علما تاما كاملا لا يمكن ان يحصل علم اقوى منه
ولا اوضح منه فكيف يمكن تعريفه بغيره وان عنى ان المراد من الانسان الامر الذي يشير اليه
كل احد بقوله هو وبقوله انت وذلك هو هذه البنية المشاهدة المحسوسة فان قال قايل
ادخال الناطق في تعريف الانسان باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان بعض الطيور قد ينطق
واما العكس فلان الانسان قد يكون ابكم والجواب ان المراد من الناطق غير ما ذكرتم ونقول ان
الحيوان اذا ادرك امرا من الامور بعقله وحسه فانه يمكنه ان يعرف غيره ذلك الامر ثم ان
طرق التعريف كثيرة منها النطق ومنها الاشارة والكتابة وغيرها فلما كان الانسان ممتازا عن
ساير الحيوانات بكونه قادرا على هذا التعريف وكان اظهر طرق هذا التعريف هو النطق لاجرم
ذكروا في تعريف الانسان انه الناطق وبهذا الطريق سقط السوال المذكور لان الطير
المخصوص لا يمكنه ان يعرف غيره ما في ذهنه وحينا الا على سبيل التفصيل واما الابكم فيمكنه ذلك
فسقط هذا السوال قال الشيخ المقول في جواب ايما هو هو الكلي الذاتي الذي يميز
شيا عما يشاركه في ذاتي له كالناطق للانسان الذي هو فصل قال المفسر رضوان الله عليه
الماهية اذا كانت مشاركة لغيرها في بعض الاجزاء المقومة لها وكانت مخالفة لذلك الغير بجزء
مقوم لها فمن المعلوم ان الجزء الذي به المشاركة مغاير للجزء الذي به المباينة فتمام الجزء المشترك هو الجنس
وتمام الجزء المميز هو الفصل فاذا اشار الانسان الى ماهية معينة وقال اي شي هو وعرفنا انه
يطلب المميز الذاتي لم يجز جوابه الا بذكر كمال الجزء المميز وذلك هو الفصل واعلم انه لا يجب ان يكون
امتياز كل شي عما عداه بالفصل والا لكان امتياز ذلك الفصل عما عداه بفصل اخر ولزم التسلسل
بل الحاجة الى الامتياز بالفصل مشروط بان يكون مشاركا لغيره في بعض المقومات وحينئذ يلزم ان
يكون امتيازه عن ذلك الغير بمقوم اخر قال الشيخ المقول في جواب ما هو بالشركة ما يكون
دالا على كل واحد من اشيا يسال عنها معا ولا يكون كذلك افرادها قال المفسر رضي الله عنه
المراد من المقول في جواب ما هو بالشركة هو كمال الجزء المشترك وقد عرفته قال الشيخ
الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو قال المفسر رضي الله عنه المقول
في جواب ما هو بالشركة هو الجنس ولا فرق بينهما الا في الاسم وهو الذي ذكرنا انه كمال الجزء المشترك
ثم ها هنا مسايل المسالة الاولى اعلم انا اذا قلنا الحيوان جنس الانسان فها هنا امور ثلثه
أ الحيوان من حيث انه حيوان ب المفهوم من الجنس من حيث انه هذا المفهوم ج الحيوان الموصوف



جنس [illegible]

بالجنسية فان المركب عن امرين يكون مغايرا لكل واحد منهما واذا عرفت هذا فنقول ان المفهوم من
كون الحيوان حيوانا مغاير للمفهوم من كونه جنسا ويدل عليه امور الاول ان قولنا الحيوان جنس
للانسان قضية صادقة وكل قضية صادقة فموضوعها غير محمولها لامتناع حمل الشي على نفسه
فيجب ان يكون الحيوان حيوانا مغايرا لكونه جنسا ويقرب من هذا الدليل ان يقال الفرق بين قولنا
الحيوان حيوان وبين قولنا الحيوان جنس معلوم بالضرورة ولو كان المفهوم من انه حيوان هو المفهوم من
انه جنس لما وقع هذا الفرق الثاني ان كون الحيوان حيوانا غير مقول بالقياس الى الانسان وكون
الحيوان جنسا للانسان مقول بالقياس الى الانسان فيجب ان يكون الحيوان حيوانا مغايرا لكون الحيوان
جنسا للانسان الثالث ان هذا الحيوان حيوان وليس جنس النبات واللون يصدق عليه انه جنس
السواد فمعنى الجنسية حاصل فيه مع ان معنى الحيوانية غير حاصل فيه فقد حصل الحيوان بدون
الجنسية وحصلت الجنسية بدون الحيوانية فيجب ان يكون كون الحيوان حيوانا مغايرا لكونه جنسا للانسان
اذا عرفت هذه الامور الثلثه فنقول انا نسمي الحيوان بالجنس الطبيعي ومجرد المفهوم من كون الجنس جنسا
بالجنس المنطقي والحيوان المأخوذ مع كونه جنسا بالجنس العقلي واذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا الجنس جزء
من ماهية النوع فالمراد ان الجنس الطبيعي جزء من ماهية النوع الطبيعي فان الحيوان جزء من ماهية الانسان
فاما ان يكون الجنس جزءا من ماهية النوع المنطقي فذلك محال لانهما اعتباران اضافيان والاضافيان
المتلازمان يكون كل واحد منهما خارجا عن ماهية الاخر ومباين غيره وان كانت ملازمة له مثاله مثل
الابوة والبنوة فان ماهية الابوة خارجة عن ماهية البنوة وبالعكس ولكن يكون كل واحد منهما ملازمة
للاخرى فكذلك ها هنا واذا عرفت هذا في الجنس فاعرف مثاله في ساير الكليات الخمسة المسالة الثانية
في القانون الذي به يعرف كون الماهية مركبة من الجنس والفصل اعلم انه لا يجب في كل ماهية ان يكون
مركبة من الجنس والفصل والا لزم ان يكون كل ماهية مركبة وذلك محال اذ لو كان كل ماهية مركبة من
الجنس والفصل لما كان شي منها بسيطا ولو لم يوجد البسيط لم يوجد المركب لان كل مركب
منتهى نفي كل مركب وما افضى ثبوته الى نفيه كان باطلا بل الشرط في كون الماهية مركبة من الجنس والفصل
مجموع امور اربعة أ ان يكون تلك الماهيات متشاركة في امور ثبوتية اذ لو كان الاشتراك في
محض السلب لم يلزم كونها مركبة من الجنس والفصل والدليل عليه ان كل ماهيتين بسيطتين فانه لا بد
وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما فلو كان الاشتراك في المفهوم السلبي يوجب التركيب من الجنس والفصل
لزم ان يكون كل بسيط مركبا هذا خلف ب ان يكون الامر الثبوتي المشترك فيه جزءا من الماهية

انا لو كان خارجا عن الماهية لم يلزم من حصول الاشتراك فيه وقوع التركيب في الماهية بل
ان جميع البسائط متشاركة في كون بعضها مخالفا للبعض وفي كونها امورا متغايرة وفي كونها
بحيث يصح ان تكون معلومة ومذكورة ولو كان الاشتراك في المفهوم الثبوتي يوجب التركيب لزم ان يكون
كل بسيط مركبا هذا خلف ج ان يكون ما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر امرا ثبوتيا اما لو كان
سلبيا فانه لا يوجب التركيب والدليل عليه ان الماهيتين اذا اشتركتا في بعض الذاتيات وتباينتا
في ذاتي آخر فما به المشاركة غير ما به المباينة فالفصل هو كمال الجزء المميز والنوع هو المجموع الحاصل
من الجزئين واذا ثبت هذا وجب ان يكون الفصل ممتازا عن النوع وامتيازه عنه ليس الا لاجل ان
الفصل هو احد هذين الجزئين فقط والنوع هو مجموع الجزئين فيكون امتياز الفصل عن النوع بقيد عدمي
وهو عدم الجزء الآخر فلو كان الامتياز بالقيد السلبي يوجب التركيب لزم ان يكون كل فصل مركبا وذلك
يوجب التسلسل الشرط الرابع ان يكون ما به المباينة مع كونه قيدا ثبوتيا يكون جزءا من الماهية والدليل
عليه ان الفصول المختلفة تكون متشاركة في طبيعة الجنس الا ان طبيعة الجنس خارجة عن طبيعة تلك
الفصول ضرورة ان ما به المشاركة خارج عما به المباينة فلو كان الاشتراك في الامور الثبوتية الخارجية
يوجب التركيب لزم كون الفصول مركبة ابدا ولزم التسلسل فثبت ان القانون في كون الماهية مركبة من
الجنس والفصل كونها متشاركة في بعض الامور الثابتة المقومة ومتباينة في امور اخرى ثابتة مقومة
وحينئذ يقضي العقل بان ما به المشاركة غير ما به المباينة فحينئذ يحصل هناك كمال الجزء المشترك وكمال
الجزء المميز والاول هو الجنس والثاني هو الفصل المسئلة الثالثة اعلم انا اذا قلنا ان الانسان
يشارك الفرس في امر ويخالفه في امر آخر فهذا كلام مجازي وحقيقته ان الانسان اسم لمجموع اجزاء
والفرس ايضا اسم لمجموع اجزاء واحد الجزئين من الانسان مساو لاحد الجزئين من الفرس في تمام الماهية
وذلك الجزء هو الحيوانية والجزء الثاني من الانسان وهو الناطقية مخالف للجزء الثاني من الفرس في
تمام الماهية وهو الصاهلية فالذاتان قد استويا في تمام الماهية ومتباينان في تمام الماهية والذاتان
قد اختلفتا في الماهية فنقول انما في تمام الماهية الا ان الادراك الانساني يبتدي بالادراك الحسي
ثم يترقى الى الادراك العقلي والادراك الحسي ادراك ناقص فلا يقدر على تمييز تلك الماهيات عن بعض
ثم ان العقل قد يعتبر كون بعض تلك المحسوسات مشاركا للبعض في امور ومخالفا له في امور اخرى
فحينئذ يتنبه لكون ذلك المحسوس مركبا عن امور كثيرة بعض تلك الامور متساوية في تمام الماهية
وبعضها مختلفة في تمام الماهية وان المماثل مماثل من كل الوجوه ولا المخالف مخالف من كل الوجوه



المسئلة الرابعة مراتب الاجناس اربعة لان الجنس اما ان لا يكون فوقه جنس لكن يكون تحته
جنس وهو الجنس الاعلى ويسمى جنس الاجناس واما ان لا يكون تحته جنس لكن يكون فوقه جنس وهو
الجنس الاخير واما ان يكون فوقه جنس وتحته جنس وهو الجنس المتوسط واما ان لا يكون فوقه جنس
ولا يكون تحته جنس وهو الجنس الذي لا يكون فوقه جنس ويكون الداخل تحته انواعا حقيقية

وهو الجنس المفرد

المسئلة الخامسة اعلم ان جنس الاجناس اما ان يكون طبيعيا او عقليا فان كان طبيعيا
كان اعم المراتب الجنسية هو هو وان كان منطقيا كان اخص المراتب النوعية هو هو وبيانه ان
جنس الاجناس اذا كان طبيعيا هو مثل الجوهر ولا شك انه اعم من الجسم الذي هو اعم من النامي
الذي هو اعم من الحيوان الذي هو اعم من الانسان اما جنس الاجناس اذا كان منطقيا فهو اخص
من الجنس المنطقي وهو اخص من الذاتي المقول في جواب ما هو وهو اخص من الذاتي وهو اخص من
الكلي وهو اخص من المضاف فجنس الاجناس اذا اخذناه بالاعتبار المنطقي صار نوع الانواع
او قريبا منه فثبت ان جنس الاجناس اذا كان طبيعيا كان اعم المراتب الجنسية واذا كان منطقيا
كان اخص المراتب النوعية او قريبا منه ثم لقائل ان يقول فاذا حملتم على الجوهر انه جنس الاجناس
فقد حملتم اخص المراتب على اعم المراتب فكيف يعقل ذلك والجواب انه لا يمتنع ان يعتبر الاعم
باعتبار الخصوصية يصير بسببه اخص وحينئذ لا يبعد حمل ذلك المحمول الخاص عليه المسئلة
السادسة الجنس القريب للشيء هو المحمول الاول عليه واما الجنس البعيد فانما يحمل على الشيء بواسطة
حمل الجنس القريب عليه والدليل عليه ان الجسم ما لم يصر حيوانا امتنع حمله على الانسان فان الجسم
الخالي عن الحيوانية ممتنع الحمل على الانسانية فعلم ان الحيوان هو المحمول على الانسان وبواسطته
يصير الجسم محمولا عليه فان قالوا فالجنس البعيد اكثر بساطة من الجنس القريب ووجود البسيط مقدم
على وجود المركب فنقول هذا الذي قلتموه حق لكن وجود الشيء في نفسه غير وجوده لشيء آخر فجاز ان
وجود الجنس البعيد من حيث هو متقدم على وجود الجنس القريب لكن لا يلزم من هذا القدر ان يكون وجود الجنس
البعيد للنوع متقدما على وجود الجنس القريب له بل الامر فيه بالعكس على ما بيناه قال الشيخ
الفصل هو المقول على كلي في جواب اي ما هو قال المفسر رضي الله عنه هاهنا مسائل
المسئلة الاولى لفظ الفصل قد يطلق على معنى عام وعلى معنى خاص وعلى معنى ثالث وهو
خاص الخاص فالفصل العام هو الذي يجوز ان ينفصل به شيء عن غيره ثم يعود فينفصل به ذلك الاخر عنه
ويجوز ايضا ان ينفصل به الشيء عن نفسه بحسب وقتين مثل ذلك العوارض المفارقة كالقيام فان زيدا

قد يفصل عن عمرو وبانه قاعد وعمرو ليس بقاعد ثم كرة اخرى يفصل عنه عمرو وبانه قاعد وان زيدا
ليس بقاعد ويكون هذا الانفصال بالقوة بينهما مشتركا وكذلك زيد يفصل عن نفسه وبنفسه
بان يكون مرة قاعدا ومرة ليس بقاعد فهذا هو الفصل العام واما الفصل الخاص فهو كما هو المحمول
اللازم من العرضيات فان هذا الانفصال يكون باقيا ابدا غير متغير وهو مثل انفصال الانسان
عن الفرس بانه بادي البشرة فان هذا الانفصال لازم غير متغير ولكنه بامر عرضي لا بامر ذاتي
واما الفصل الذي يقال له اخص الخاص فهو الفصل المقوم للنوع وهو الذي ذكرنا انه كلي الجزء المميز
اذا عرفت هذا فقول الشيخ الفصل هو المقول على كلي في جواب اي ما هو تعريف الفصل بالمعنى العام
اما اذا اردنا ان يكون تعريفا للفصل بالمعنى الذي هو اخص الخاص وجب ان يقال هو الكلي الذاتي
المقول على الشيء في جواب اي ما هو ويتحقق الكلام فيه بما ذكرنا ان الفصل هو كلي الجزء المميز
المسألة الثانية جزء الماهية سواء كان جزءا جنسيا او فصليا فانه لا يقبل الزيادة بالاشد
والاضعف لان تلك الزيادة ان كانت معتبرة في الماهية فعند فقدها بطل الماهية لانها
ضعفت وان لم تكن معتبرة فيها لم تكن الزيادة واقعة في الماهية بل في امر خارج عنها وايضا
الجنس الذي وقع النقصان فيه ان كان معتبرا في تحقق الماهية فعند فقده لزم بطلان الماهية
لا ضعفها وان لم يكن معتبرا في تحقق الماهية لم يكن النقصان واقعا في نفس الماهية بل في الخارج
عنها المسألة الثالثة جزء الماهية الموجودة ممتنع ان يكون معدوما لان المعدوم ناقص الوجود
والناقص لا يكون جزءا وعند هذا ان الذي يكون طبيعته موجودة لم يكن شيئا في الشيء اصلا له
المسألة الرابعة الشيء الواحد في المرتبة الواحدة لا يكون له فصلان لان الفصل هو كلي الجزء
المميز وليس بعد الكمال مرتبة اخرى ممتنع وقوع التعدد في الفصل المسألة الخامسة ما هو الجنس
خارج عن ماهية الفصل وبالعكس لان الجنس عبارة عن كلي الجزء المشترك والفصل عبارة عن كلي الجزء
المميز وبديهة العقل شاهدة بان كل واحد من هذين المفهومين خارج عن الاخر اذا عرفت هذا فنقول
اتفق المنطقيون على ان هذا التركيب قد يكون موجودا في الخارج وقد لا يكون اما الاول فهو كالانسان
المركب من الحيوان ومن الناطق ولكل واحد من هذين الجزئين وجود في الخارج واما الثاني فهو كالسواد فانه
داخل تحت جنس اللون فيكون له فصل لا محالة يميزه عن غيره في الوجود الخارجي فلقائل ان يقول
كل واحد من هذين القسمين مشكل اما الاول فلانه اذا كان الحيوان والناطق موجودا في الخارج على حدة كان الفصل
موجودا في الخارج فعند ذلك اما ان يحصل من مجموعهما وجود اخر او لا فان كان الاول فلكل واحد منهما وجود اخر



ولكل واحد منهما وجود مشترك بينه وبين الاخر ويكون لكل واحد منهما وجودان فيلزم اجتماع المثلين وهو محال
وايضا فلما كان الوجودان حالين فيهما معا فيلزم حلول الحال الواحد في محلين وهو محال وان لم يحصل
لمجموعهما وجود واحد بحسب الحاصل منهما وجود واحد بل هو وجودان متباينان وذلك يقتضي ان
لا يحصل في الوجود ماهية مركبة واما القسم الثاني وهو الماهية المركبة من جنس وفصل لا يتميز احدهما
عن الاخر في الخارج فمعقول فعلى هذا التقدير لم يوجد لكل واحد من هذين الجزئين وجود في الخارج على حدة
فان لم يوجد لمجموعهما ايضا وجود في الخارج وجب ان لا يكون موجودا اصلا في الخارج وان حصل لمجموعهما
وجود في الخارج كان ذلك الوجود عرضا ولا بد قائما بمحلين وذلك محال فهذه الابحاث غامضة وانما
ذكرناها تنبيها للطالب العالية قال الشيخ النوع هو اخص كليين مقولين في جواب ما هو
قال المفسر يعني انه قد ذكر ههنا مسايل المسألة الاولى اعلم ان النوع قد يقال بالاشتراك
على معنيين احدهما ما ذكره الشيخ ههنا وهو النوع المضاف ومثاله الانسان والحيوان فانهما اثنان
كليان مقولان في جواب ما هو والانسان اخص من الحيوان لاجرم كان الانسان نوعا بالاضافة الى
الحيوان والثاني النوع الحقيقي وهو الكلي المقول على كثيرين لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد في جواب
ما هو وهو ايضا كالانسان فانه كلي مقول على زيد وعمرو ولا يخالف احدهما الاخر الا بالعدد
واعلم ان الفرق بين هذين المعنيين من وجوه الاول ان النوع المضاف نوعيته بالقياس
الى الجنس الذي فوقه واما النوع الحقيقي فنوعيته بالقياس الى ما تحته الثاني ان النوع المضاف
قد يكون جنسا مثل الحيوان فانه نوع بالقياس الى الجسم وجنس بالقياس الى الانسان واما النوع الحقيقي
فانه يمتنع ان يقال جنسا الثالث ان النوع المضاف يجب ان يكون مركبا لان النوع المضاف انما
كان نوعا بالقياس الى الجنس ويكون داخلا تحت الجنس وكل ما كان داخلا تحت الجنس فانما يتميز عن
النوع الاخر بالفصل وكل ما كان كذلك فهو مركب فالنوع المضاف يجب ان يكون مركبا في ماهيته
واما النوع الحقيقي فذلك غير واجب فيه كالنقطة والوحدة فان ماهيتها كلية مقولة على اشخاص كثيرين
لكنها تقول في جميع البسائط المسألة الثانية النوع المضاف والنوع الحقيقي بينهما عموم
وخصوص اما ان النوع المضاف قد يوجد خاليا عن النوع الحقيقي فظاهر واما ان النوع الحقيقي قد يوجد
خاليا عن النوعية المضافة فهو كل واحد من الماهيات البسيطة فان الماهية البسيطة قد تكون مقولة
على اشخاص كثيرة بالعدد فهي تكون نوعا حقيقيا ويمتنع كونها نوعا اضافيا والا لكانت داخلة تحت الجنس ولو دخل
تحت الجنس لكان مركبا فيلزم كون البسيط مركبا وهذا خلف المسألة الثالثة المشهور ان الكليات خمسة

وهي الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام والنوع الذي هو احد انواع الجنس هو النوع الحقيقي
لا المضاف فلا يرد النقض ههنا عن الكلي الذي يكون محمولا على النوع المحمول هو النوع الحقيقي وهو المضاف
فانه موضوع المحمول المسئلة الرابعة النوع اما ان لا يكون فوقه نوع ويكون تحته نوع وهو النوع العالي
واما ان يكون فوقه نوع ولا يكون تحته نوع وهو النوع الاسفل المسمى بنوع الانواع واما ان يكون فوقه
نوع وتحته نوع وهو النوع المتوسط واما ان لا يكون فوقه نوع ولا تحته نوع وهو مثل النقطة الواحدة
وساير الماهيات البسيطة واعلم ان هذه المراتب انما تعتبر في النوع المضاف فاما النوع الحقيقي فليس له الا
مرتبة واحدة المسئلة الخامسة في تقسيم الكلي الى الخمسة المشهورة الكلي الذي يصدق على افراد نوع [illegible] اما
ان لا يكون خارجا عن الماهية ويكون داخلا فاما ان يكون تمام الماهية وهو النوع الحقيقي او جزء الماهية
وهو اما ان يكون تمام الجزء المشترك وهو الجنس او تمام الجزء المميز وهو الفصل واما الخارج فاما ان يكون مختصا
بنوع واحد وهو الخاصة او لا يكون وهو العرض العام وبهذا التقسيم يدخل النوع الحقيقي ويخرج النوع الاضافي
قال الشيخ الخاصة هي كلية عرضية تقال على نوع واحد والعرض العام كلي عرضي يقال
على انواع كثيرة قال المفسر يعني لم يبحث ههنا عن ساير المسائل الاولى اعلم ان الخارج عن ماهية
الشيء اما ان يكون صفة لتلك الماهية او موصوفا بها او لا صفة ولا موصوفا اما الذي يكون صفة لها
فان كان مختصا بها فهي الخاصة سواء كانت حاصلة فيها [illegible] او غير [illegible] فهو العرض العام واما الذي لا يكون صفة
لها بل يكون موصوفا بها فهل يطلق لفظ الخاصة عليه فيه احتمال واما اطلاق لفظ العرض عليه فممتنع لان
العرض انما سمي عرضا لكونه عارضا للشيء والمعروض لا يكون عارضا لها فيمتنع اطلاق لفظ العرض عليه
واما الذي لا يكون صفة للشيء ولا موصوفا به فظاهر ان اطلاق لفظ الخاصة والعرض عليه ممتنع المسئلة
الثانية اعلم ان الخارج عن الماهية اذا كان صفة لتلك الماهية فانه يمكن تقسيمه من وجهين الاول
انه اما ان يكون خاصة او عرضا عاما وقد ذكرناه والتقسيم الثاني ان الخارج العارض اما ان يكون لازما للماهية
او لا يكون لازما لها لكنه يكون لازما للشخص او لا يكون لازما لا للماهية ولا للشخص وهو العرض اما القسم الاول وهو الذي يكون
لازما للماهية فاما ان يكون بوسط او لا بوسط واعلم انه لا بد من الاعتراف بلازم غير ذي وسط [illegible] عليه
الاول انه لو كان لزوم كل وصف بواسطة وصف اخر لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان
الثاني ان نفرض مجموع الدور والتسلسل فلا بد من امور متلاحقة [illegible] لذلك الاستلزام
وحينئذ لا يكون بينه وبين المتصل به واسطة فيكون ذلك لازما غير وسط الثالث ان شاء ان
لم يستلزم شيئا فذلك نفي اللزوم وان استلزم شيئا فاما ان يستلزم امرا غير معين وهو محال لان



غير المعين غير موجود وغير الموجود يمتنع ان يكون لازما للموجود او يلزم امرا معينا وحينئذ لا يكون بين المؤثر
والاثر الذي هو معلول ذلك المؤثر واسطة فيكون ذلك لازما من غير واسطة فثبت بهذه الوجوه الثلثة
اثبات لازم للماهية بغير وسط اذا ثبت هذا الاصل فاعلم انه يتفرع عليه حكم وهو انهم اتفقوا على ان
اللازم الذي يكون بغير وسط يكون بين الثبوت للماهية ويدل عليه وجوه الاول ان اللازم الذي
يلزم الماهية لعين تلك الماهية هو الذي يكون تلك الماهية من حيث هي هي موجبة له واذا كان
كذلك فمن علم تلك الماهية علم انها من حيث هي موجبة لذلك اللازم فوجب ان يعلم ذلك اللازم ولقائل
ان يقول كون الماهية المخصوصة من حيث هي هي غير وكونها موجبة لذلك اللازم غير والدليل عليه ان
كون الماهية من حيث هي هي مفهوم غير معقول بالقياس الى اللازم وكونها موجبة للازم مفهوم معقول بالقياس
الى اللازم فيكون الاول غير الثاني وايضا فانا اذا قلنا هذه الماهية هذه الماهية لم يكن لهذا الكلام
معنى واذا قلنا هذه الماهية موجبة لذلك اللازم كان الكلام مفيدا وذلك يوجب التغاير اذا عرفت
هذا فنقول اتدعون ان العلم بتلك الماهية من حيث هي هي يوجب العلم بذلك اللازم او تدعون ان العلم
بكون تلك الماهية موجبة لذلك اللازم يوجب العلم بذلك اللازم والاول باطل لان تلك الماهية من حيث هي هي
هي غير معقولة بالقياس الى ذلك اللازم فلم قلتم ان العلم بها من حيث انها هي يوجب العلم بذلك اللازم وهل
النزاع الا فيه والثاني ايضا باطل لان العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللازم علم باضافة مخصوصة
بين هذه الماهية وبين ذلك اللازم والعلم باضافة امر الى امر مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين
فيجب ان العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللازم مشروط بالعلم بذلك اللازم فلو كان العلم بذلك
اللازم مستفادا من العلم بكون تلك الماهية موجبة له لزم الدور وانه محال الثاني لا شك ان ما [illegible]
يجعل المطلوب المجهول معلوما اذا ثبت هذا فنقول محمول ذلك المطلوب يجب ان يكون محمول الاوسط [illegible] موضوعه
والا لم يكن مطلوبا ويجب ان يكون ثبوت ذلك المحمول لذلك الاوسط وثبوت ذلك الاوسط لذلك الموضوع
معلوما والا لم يفد ذلك القياس ويجب ان لا يكون ذلك المحمول داخلا في ماهية ذلك الاوسط ولا يكون
الاوسط داخلا في ماهية ذلك الموضوع والا لكان ذلك المحمول داخلا في ماهية ذلك الموضوع
وحينئذ يمتنع كونه مجهول الثبوت له كما بينا بل يجب ان يكون المحمول خارجا عن ماهية الاوسط وان
كان داخلا فيها الا انه يكون الاوسط خارجا عن ماهية الموضوع فيجب الجزم بان الحد الاوسط في هذا القياس
يكون محمولا خارجا عن موضوع [illegible] ان ذلك المحمول بين الثبوت لذلك الموضوع فهذا [illegible] المحمول
الخارج عن ماهية الموضوع ما يكون بين الثبوت لها فاما ان يقال المحمول البين هو الذي يكون

بوسط والذي لا يكون بينا هو الذي يكون بغير وسط وهذا قلب المعقول ولهذا ان يقال المحمول البين
هو الذي يكون محمولا عليه اشد او غير البين هو الذي يكون محمولا عليه بواسطة شيء آخر وذلك هو
المطلوب واحتج من قال العلم بالماهية لا يستلزم العلم بلوازمها القريبة بان قال الماهية بالنسبة
الى اللازم الاول كاللازم الاول بالنسبة الى اللازم الثاني واللازم الثاني بالنسبة الى اللازم الثالث
فلو كان العلم بالماهية يوجب العلم باللازم الاول لكان العلم باللازم الاول يوجب العلم باللازم الثاني
وهلم جرا وحينئذ يلزم ان يكون العلم بالماهية يوجب العلم بلوازمها القريبة والبعيدة ولما بطل
الجواب انا لا نقول العلم بالماهية يوجب العلم بلوازمها القريبة بل نقول متى حصل تصور ماهية الملزوم
وتصور ماهية اللازم القريب كان تصورهما كافيا في جزم الذهن باثبات احدهما
للآخر وعلى هذا التقرير يندفع ما ذكرتم المسألة الثالثة كل ما يحمل على الماهية فاما ان
يكون لكل الماهية بمعنى انه يجب ذلك الامر او لامر مساو لتلك الماهية او لامر اعم منها او
لامر اخص منها القسم الاول وهو النوع تتضمنه الماهية كالعدد فانه الكم الذي يوجب قبول
المساواة واللامساواة وكالجسمية الموجبة لقبول الحركة والسكون واما القسم الثاني فهو كالانسانية
الموجبة للتعجب الموجب للضحك واما القسم الثالث فهو كقولنا الحيوان متحرك فان
استعداد الحيوان لقبول الحركة اعم من كونه حيوانا وهو الجسمية والقسم الرابع هو كقولنا الحيوان ضاحك
فان استعداد الحيوان لقبول الضحك لامر اخص من كونه حيوانا وهو الانسانية واذا عرفت هذا
فكل محمول يلحق الموضوع لامر اعم منه او لامر اخص منه فقد يسمى بالعرض الذاتي وهو المعنى كما
سنقوله في كتاب البرهان المسألة الرابعة قالوا اللون نوع للكيف وجنس للسواد والبياض
وخاصة للجسم وعرض عام للانسان فصار اللون مثالا لهذه الاقسام الاربعة ومنهم من عمم
القسمة فقال ويفصل الجسم الكثيف فان الجسم الشفاف هو الخالي عن اللون والكثيف هو الموصوف
باللون ومثال الخمسة ما اورده الشيخ في الموجز الكبير فقال الحركة المكانية جنس للمستقيمة والمستديرة
ونوع لمقولة ان ينفعل وفصل للطبيعة وخاصة للجسم الطبيعي وعرض للانسان والفرس ولقائل ان
يقول جعل الحركة فصلا للطبيعة عجيب فان الحركة اثر من آثار الطبيعة وفعل من افعالها وفعل
الشيء كيف يكون فصلا مقوما له لان الفصل جزء والجزء متقدم فالفصل متقدم والاثر متاخر والمتقدم
لا يكون عين المتاخر المسألة الخامسة قال رضي الله عنه ورد في حاشية هذا الكتاب الذي جعل
شرحه وهو كتاب عيون الحكمة الجنس كالحيوان والفصل كالحي واقول هذا المثال خطأ فان الحي



جنس قريب والجنس لا يكون فصلا ثم قال والنوع كالانسان والخاصة كالكاتب والعرض كالسواد
والبياض والجنس الحقيقي هو الذي لا جنس فوقه قال رضي الله عنه وهذا ايضا خطأ لان الجنس الذي
لا جنس فوقه احد انواع جنس الجنس ثم قال وما سوى ذلك فقد يكون جنسا بالاضافة الى ما دونه
ونوعا بالاضافة الى ما فوقه قال المفسر رضي الله عنه وهذه الكلمات ظاهرة ولها فيها من الحقائق
العميقة والاسرار الدقيقة فقد بيناها وشرحناها فيما سبق المسألة السادسة في اقسام
التعريفات تعريف الماهية بنفسها محال لان المعرف متقدم على المعرف في المعلومية وتقدم الشيء
على نفسه محال بل تعريفها اما ان يكون بالامور الداخلة فيها او بالامور الخارجة عنها او بما تركب
عن القسمين اما التعريف بالامور الداخلة في الماهية فاما ان يكون بمجموع تلك الامور وذلك هو
الحد التام او ببعض الاجزاء بشرط ان يكون ذلك الجزء لازما لتلك الماهية نفيا واثباتا كالناطق مع
الانسان وذلك هو الحد الناقص واما التعريف بالامور الخارجة فانما يجوز اذا كان ذلك الامر
الخارجي لازما مساويا له نفيا واثباتا وكان بين الثبوت وحينئذ يكون ذلك التعريف هو الرسم
الناقص واما التعريف بما تركب عن الامور الداخلة والخارجة فان كان ما به الاشتراك ذاتيا
وما به الامتياز خارجيا سمي ذلك التعريف بالرسم التام وان كان بالعكس او كان التعريف بامور
ليس بعضها اوسع من سائرها عموما وخصوصا وذلك التعريف ما وجدت له اسما خاصا في الكتب
فهذا اقسام التعريفات ولقائل ان يقول السؤال على هذه الكلمات من وجوه الاول ان تعريف
الماهية بمجموع اجزائها تعريف الشيء بنفسه لان مجموع اجزاء الماهية نفس الماهية وجوابه ان
مرادنا من هذا التعريف تفصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال ب اذا جعلنا كل واحد من اجزاء الماهية
معرفا للماهية فمن المعلوم ان تلك الماهية عبارة عن مجموع ذلك الجزء مع سائر الاجزاء وتعريف
المجموع لا يكون الا بواسطة تعريف اجزاء المجموع فاذا جعلنا احد اجزاء المجموع معرفا لذلك المجموع
لزم كون ذلك الجزء معرفا لنفسه ومعرفا لسائر الاجزاء لكن كونه معرفا لنفسه محال وكونه معرفا
لسائر الاجزاء من باب تعريف الشيء بالامور الخارجة عنه وسياتي بيان ان هذا القسم باطل
ج تعريف الشيء بالامور الخارجة عنه ممتنع لانه لا يمتنع في بديهة العقل كون الماهيات
المختلفة مشتركة في بعض اللوازم واذا كان كذلك لم يعتبر هذا الوصف كونه حاصلا في غير
سائر الماهيات وبتقدير ان يكون الامر كذلك لم يصح التعريف بكل الماهية فعلى هذا التقرير يكون
جعل هذا الوصف معرفا لهذه الماهية الا اذا عرف ان هذا الوصف مختص بهذه الماهية لكن العلم

في سائر المعرفات
والاقوال الشارحة

هذا المعنى متوقف على العلم بهذا الوصف وعلى العلم بهذه الماهية فلو استفدنا العلم بهذه الماهية
من العلم بهذا الاختصاص لزم الدور وانه محال والجواب عن جميع هذه السؤالات ان مرادنا من
تعريف الماهية تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال وعلى هذا التقدير فانه يسقط هذه الاسئلة

الفصل الثاني في قاطيغورياس اعلم ان الحق ان هذا الباب لا تعلق له بالمنطق
البتة وانما هو احد ابواب العلم الالهي الا ان الشيخ وافق المتقدمين في ايراد هذا الباب في هذا
العلم فنحن ايضا نفعل ذلك واعلم اني ارى الصواب ان اذكر كلاما على الجملة في هذا الباب فان تتمة
تحقيقه ارجى الى الحكمة بكلام الشيخ واشتغل بتفسيره فاقول الموجود ان لم يقبل العدم فهو الله سبحانه
وتعالى وهو الواجب الوجود لذاته وان قبل العدم فهو الممكن لذاته وهو اما ان لا يكون في موضوع وهو
الجوهر او يكون في موضوع وهو العرض ولنفسر هاهنا تفسير الموضوع قالوا اذا حل شيء في شيء حتى يكون
الحال سببا لوجود المحل فحينئذ يسمى الحال صورة والمحل مادة وهيولى وقد يكون متقوما بالمحل
وحينئذ يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا فالموضوع اخص من المحل وكل ما كان اخص من شيء فنقيضه
اعم من نقيض ذلك الاعم فقولنا ليس في موضوع اعم من قولنا ليس في محل ثم قالوا ما ليس في موضوع
اما ان يكون في محل وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا منهما من الحال والمحل وهو الجسم او يكون خارجا عن
هذه الثلثة وهو اما ان يكون بحيث لا يصح عنه الفعل الا بالالة الجسمانية وهو النفس او لا يتوقف صدور
الفعل عنه على الالة الجسمانية وهو العقل فالجوهر جنس تحته انواع خمسة واقوى هذا الحصر انه لم لا
بيان الدور قا ان الحال قد يكون سببا لقوام المحل متقدما على الحال لان الحال مفتقر في وجوده الى
المحل ولو كان المحل مفتقرا في وجوده الى الحال لزم الدور وانا قد حكمت بالجواب عنه من وجهين قا
لم لا يكون ان يقال الحال يوجب المحل ثم يوجب بعد ذلك حصوله في ذلك المحل وبهذه الطريق
يندفع الدور ب لم لا يكون ان يقال الحال يوجب المحل ثم المحل يوجب بعد ذلك الحلول فيه
وبهذه الطريق ايضا يندفع الدور ب ان هذه القسمة مفرعة على ان كل ما تركب من الهيولى والصورة
فهو جسم وذلك غير مثبت بالدليل وسياتي مزيد تقرير لهذه المعاقد في الالهيات واما العرض
فهو اما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا قسمة ولا نسبة والاول هو الكم وهو اما ان يكون بحيث يشترك
اجزاؤه في حد واحد وهو الكم المتصل او لا يكون كذلك وهو الكم المنفصل اما الكم المتصل فهو اما ان
يكون منقضيا غير مستقر وهو الزمان واما ان يكون باقيا مستقرا وهو اما ان يقبل القسمة في امتداد
واحد وهو الخط او في امتدادين وهو السطح او في ثلث امتدادات وهو الجسم واما الكم المنفصل

في تقسيم العرض



فهو العدد واما العرض الذي يقتضي النسبة فلم اجد للمتقدمين كلاما معتمدا في حصره في اقسام
معدودة والاولى عندي ان نكتفي فيه بالاستقراء فاحدها نسبة الشيء الى مكانه وهو الاين
وثانيها نسبة الشيء الى زمانه او طرف زمانه وهو المتى وثالثها الاضافة كالابوة والبنوة
ورابعها تاثير الشيء في الشيء وهو ان يفعل وخامسها قبول الشيء لاثر غيره وهو ان ينفعل وسادسها
كون الشيء محاطا بشيء بحيث ينتقل بانتقاله وهو الجدة وسابعها الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين
اجزائه من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها من النسب وهو الوضع
واما العرض الذي لا يقتضي القسمة ولا النسبة فهو الكيف وهو اما ان يكون من الاعراض المحسوسة
بالحواس الخمس فان كان راسخا بطيء الزوال سمي بالانفعاليات وان كان ضعيفا سريع الزوال
سمي بالانفعالات واما ان يكون من الاعراض المختصة بذوات الانفس فان كان راسخا سمي ملكة
وان كان سريع الزوال سمي حالا واما ان يكون استعدادا شديدا نحو القبول وهو اللاقوة او نحو
اللاقبول وهو القوة واما ان يكون عرضا خارجا عن هذه الاقسام وزعموا انه هو الكيفية المختصة بالكمية
اما بالكمية المتصلة كالاستقامة والانحناء او بالكمية المنفصلة وهي الزوجية والفردية فهذا حاصل
ما قيل في المقولات العشر وهي الجوهر والكم والكيف والمضاف والاين والمتى
والوضع والجدة وان يفعل وان ينفعل وزعموا ان هذه العشر هي الاجناس العالية للممكنات
وهاهنا سؤالات الاول ان القوم قالوا الموجودات الممكنة اما هو داخل تحت هذه الاجناس
العشرة وهو باطل لان الموجود اما ان يكون بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فاما ان يكون غير
داخل تحت هذه المقولات او ان كان كذلك الا ان هذه المقولات لا تكون اجناسا اذ لو كانت
داخلة تحت هذه المقولات وكانت هذه المقولات اجناسا لكانت البسائط داخلة تحت الاجناس
وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة من الجنس والفصل فحينئذ يلزم ان يكون البسيط مركبا
هذا خلف واما ان يكون الموجود مركبا فالمركب اما ان يكون مركبا من البسائط وحينئذ يعود السؤال
المذكور الثاني ما الدليل على ان كل واحد من هذه المقولات العشر جنس الاجناس فانه لا يمكن
اثبات كونها اجناسا الا ببيان كون كل واحد منها مفهوما مشتركا بين ما يجعل انواعا له وثبوتا
مقولا على ما تحتها بالتواطؤ وذاتيا وكمال الذاتي المشترك واثبات هذه الخمسة في كل واحد من هذه
العشر كالمتعذر الثالث لم لا يجوز ان يقال الاجناس العالية الجوهر والكم والكيف و
النسبة وانا قد ذكرت في كتاب الملخص ما يدل على فساده فقلت لو كانت النسبة جنسا لما تحتها

لكان كل نوع من انواع النسبة مركبا في ماهيته لان كل ما اندرج تحت الجنس فهو مركب فكان مركب
فكل واحد من اجزائها الى النسبة وكذا النسبة ان كانت مركبة عاد الكلام الى اجزائها ولزم
التسلسل وهو محال وان كانت بسيطة لم تكن مندرجة تحت الجنس والا لكانت مركبة وهي دلالة
النسبة فتبين ان النسبة ليست جنسا للمقولات واقول في هذه الكتاب [illegible] من اثبت للنسبة وجودا
في الاعيان لزمه التسلسل في النسب سواء زعم ان النسبة جنس لجميع الامور النسبية او لم يقل
ذلك السابع اذا قسمنا كل واحد من هذه العشر الى انواعها فلا ندري هل ذلك التقسيم بالفصول
او بالعوارض وان كان بالعوارض فهل التقسيم بها مطلق للتقسيم بالفصول ام لا وبتقدير ان يكون بالفصول
فهل هو بالفصول القريبة او البعيدة وهذه الاشياء لم يصح القول فيها لم يصح القول بان هذه العشر
اجناس ولم يصح القول بان تقسيمها الى الاقسام المشهورة تقسيم الاجناس الى انواعها القريبة
الخامس انكم ذكرتم ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع فها هنا امور ثلثة
لا يعرف الكونها لا في موضوع وهذا سلب محض ولا يجوز ان يكون جنسا وثانيها اقتضائها الماهية
لهذا السلب واقتضاء الشيء لغيره ان كان امرا ثبوتيا لزم ان يكون له اضافة الى ذلك الاقتضاء فيعود الكلام عليه
ولزم التسلسل واذا لم يكن ثبوتيا كان خارجا عن الماهية وايضا فبتقدير ان يكون ثبوتيا لكنه
نسبة بين ذات المقتضي وبين ذات الاثر ويكون متأخرا عنهما فلا يكون داخلا في الماهية وثالثها
تلك الماهية المقتضية ونحن لا نعلم ان بين الجوهر المجرد وبين الجسم مفهوما مشتركا ثبوتيا يقتضي هذا
السلب فانه لا يبعد ان يكون خصوص كل واحد منهما يوجب هذا السلب لما ثبت ان الاشياء المختلفة لا يبعد
اشتراكها في لازم واحد وقد عرفت ان اعتبار الجنس ثبوت مفهوم مشترك واعلم ان استقصاء
الدلائل في بيان ان الجوهر ليس جنسا لما تحته سيأتي في الالهيات واما الكم الذي زعموا انه
جنس للمتصل والمنفصل ففيه ابحاث البحث الاول لا نسلم انحصاره في هذين القسمين فلم
لا يكون مشترك [illegible] جعله جنسا وبتقديره ان القدر المشترك بين هذين القسمين امور ثلثة قبول المساواة
واللامساواة وقبول التجزي وكون كل واحد منهما بحال يمكن ان يفرض فيه واحد عاد له وليس في شيء منها
معقول قول هذه الامور الثلثة لا يمكن ان يكون جنسا لامرين [illegible] ان قبول الشيء للشيء لو كان
امرا ثابتا لكان قبول ذلك القبول زائدا عليه ولزم التسلسل وايضا فبتقدير ان يكون ثابتا لكنه
نسبة والنسبة خارجة عن ماهية المنتسبين بقي ان يقال الجنس مفهوم مشترك يعرض له هذه
الاحكام لكنا نقول لا يبعد ان يكون خصوص كونه متصلا يوجب هذا الحكم وخصوص كونه منفصلا



يوجبه لما ثبت ان الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد البحث الثاني هب
ان الكم جنس فلم قلتم ان تقسيمه الى المتصل والمنفصل تقسيم بالفصل ثم الذي يدل على فساده ان الانفصال
عبارة عن عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل فهو عدمي وعدم مخصوص فقد شارك الكل واحد منهما
خارج عن الماهية البحث الثالث قولكم المتصل ما يلاقي او يعتبر قال لا شك انه [illegible] لا بالفعل
والا لزم ان يكون الكيفيات المسماة بالانفعاليات مخالفة بالماهية للكيفيات المسماة
بالانفعالات وان يكون الحال مخالفة بالماهية للملكة وايضا فكونه يعتبر قال الزمان اشارة
الى العقل فلا يكون فصلا السادس لا نسلم ان الزمان كم متصل ويدل عليه وجوه الاول
ان الكم المتصل هو المنقسم الى جزئين يتلاقيان على حد واحد وقسما الزمان هما الماضي والمستقبل
وهما معدومان والحد المشترك هو الآن الحاضر وهو موجود فيلزم ان يقال الحد المعدوم
متصل بالمعدوم الثاني بطرف موجود وهذا لا يعقل الثاني ان عدم الآن يكون دفعة
فيكون آن العدم متصلا بآن الوجود فكذا القول في الآن الثاني وفي الثالث فيكون الزمان مركبا
من آنات متتالية فيكون الزمان على هذا التقدير كما منفصلا لا متصلا الثالث ان
الموجود بالفعل ليس الا الآن الواحد الذي لا يقبل القسمة وهذا الآن لا وجود ما لم يكن
قابلا للقسمة لم يكن فيه اتصال وما لم يوجد منه ما يكن له اتصال يعتبره ذلك يدل على
ان الزمان يمتنع ان يكون متصلا [illegible] السابع قالوا الجسمية عرض قابل للقسمة في الجهات
الثلث واعلم ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان مقدار الجسم زائد على كونه جسما احتجوا عليه بحجج
الاول ان الاجسام متساوية في الجسمية ومتفاوتة في المقادير وما به المشاركة غير ما به
المخالفة فالمقدار مغاير لذات الجسم ولقائل بل لم يقول المقادير متساوية في ماهية المقدارية
ومختلفة في الصغر والكبر ويلزم ان يكون المقدار مقدار آخر ولزم التسلسل الثاني قالوا اذا
اخذنا قطعة من الشمع فان جعلناها كرة ازداد الثخن وانتقص الطول والعرض وان جعلناها
صفحة ازداد الطول والعرض وانتقص الثخن فالجسمية باقية والمقدار غير باق فالجسمية غير
المقدار ولقائل بل لم يقول المقدار الواحد باق لان مقدار ما انتقص من الطول والعرض
زاد في الثخن والتمكن بالعكس بل الشكل مختلف ونحن نسلم ان الشكل زائد على الجسم انما
النزاع في المقدار وما ذكرتموه لا يفيد ذلك واقول انه لا يعقل من ذات الجسم الا هذه الجسمية و
الامتدادية في الجهات وهولاء الفلاسفة زعموا ان ذلك الامتداد هو المقدار ثم اثبتوا امرا آخر

أحدهما الصورة والآخر الهيولى ومعقول الذي يدل على قساحة قولهم أن محل هذه الجسمية إن كان له في
نفسه حجمية وامتداد في الجهات كان هذا المفهوم قائما بها المعنى فاستكونها صفة وان لم يكن
كذلك استحال حلول الجسمية فيه لان حلول الامتداد في الجهات في الموجود الذي لا يعقل في شيء من الجهات
مما لا يقبله العقل الثالث من قولهم الخط والسطح امران وجوديان عليه سواء لان الاول
ان السطح مقطع الجسم ومقطع الشيء معناه انه لم يبق ذلك الشيء وهذا عدم والعدم لا يكون وجودا الثاني
ان السطح لو كان عرضا لكان محله هو الجسم والجسم منقسم في الجهات الثلث والحال في المحل المنقسم
منقسم بحسب انقسام المحل بحكم بديهة العقل وبحكم اتفاق القوم على حقيقة هذه المقدمة وعليها
بنوا برهانهم المشهور في اثبات تجرد النفس وحينئذ يلزم ان ينقسم السطح في الجهات الثلث فالسطح
جسم لا سطح هذا خلف فان قالوا محل السطح من الجسم امر لا يقبل القسمة في جهتين قلنا فحاصل
هذا الكلام ان محل السطح سطح اخر ويعود الكلام الاول فيه ويلزم التسلسل في اثبات السطوح
للجسم الواحد فهذان الوجهان يظهر ايضا ان الخط لا وجود له الرابع قولهم النقطة عرض
كلهم باطل لوجهين الاول انها مقطع الخط ومقطع الشيء هو ان لا يبقى ذلك الشيء وذلك عدم
الثاني ان النقطة نهاية الخط فهي غير منقسمة الا بالكميات نهاية الخط الحد قسمها لا هي ولا تكون
النهاية نهاية اذا شيء هذا معقول فهذا الشيء ان كان عرضا فمحله ان انقسم لزم انقسامها لاستيعاب انقسام
محلها هذا خلف وان لم ينقسم عاد التقسيم الاول فيه فان كان عرضا اخر لزم التسلسل وان كان
جوهرا فلا معنى للجوهر الفرد الا ذلك وحينئذ يكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى ومتى ثبت
هذا بطل القول بكون النقطة والخط والسطح والمقدار اعراضا العاشر قولهم المتصل عرض وقولهم
الوحدة ليست عرضا ومتى ثبت هذا امتنع كون العدد عرضا بيانه الاول ان الوحدة لو كانت ماهية
ثابتة لكان جميع الوحدات متشاركة في ذلك المفهوم ويكون كل وحدة مخالفة للوحدة الاخرى بتعينها
وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم افتقار كل وحدة الى وحدة اخرى وهو محال وبيان الثاني
هو انه لما لم تكن الوحدة امرا ثبوتيا امتنع كون العدد امرا ثبوتيا ضرورة ان العدد عبارة عن مجموع
الوحدات فاذا لم تكن الوحدة امرا ثبوتيا كان العدد مجموع امور عدمية فامتنع كون العدد امرا
ثبوتيا فهذه جملة الكلام على ما ذكروه في مقولة الكم الحادي عشر الاضافات لا وجود
لها في الاعيان ويدل عليه وجوه الاول لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم ان يكون ذات
الله سبحانه وتعالى محلا للحوادث المتعاقبة من الازل الى الابد لان كل حادث يعرض حدثا كان تعالى



موجودا قبل حدوثه ثم يصير موجودا معه حدوثه ثم يكون موجودا بعد حدوثه وهذه القبليات
والبعديات اضافات ومحلها هو ذات الله تعالى فلو كانت هذه الاضافات امورا موجودة
لزم ان يكون ذاته تبارك وتعالى محلا للحوادث الثاني لو كانت الاضافة صفة موجودة لكان
حصولها في ذلك المحل زائدا عليها ثم ذلك الزائد ايضا حاصل في ذلك المحل ويلزم التسلسل لا يقال
لا نحتاج ان يكون حصولها في ذلك المحل هو عين وجودها لانا نقول حصولها في ذلك المحل مشروط
بحصولها في نفسها والمشروط مغاير للشرط ولان حصولها في ذلك المحل نسبة بين ما فيها الموجودة
وبين ذلك المحل والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما الثالث لو كانت الاضافة صفة موجودة
لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الموجودية ومخالفة لها بماهيتها المخصوصة فتكون ماهيتها
غير وجودها فاتصاف تلك الماهيات بتلك الوجود اضافة اخرى ويلزم التسلسل الرابع
كون الشيء قبل شيء اخر اضافة بينهما والاضافة فضلا ... الا عند وجود المضافين فلو كانت الاضافة
امرا وجوديا لزم من حصولها حصول المضافين معا فيلزم ان يكون القبل حاصلا مع البعد وذلك
ينافي كون القبل قبله وكون البعد بعده الثاني عشر كون الشيء في الزمان لا يجوز ان يكون عرضا
زائدا والا لكان ذلك الزائد حاصلا في الزمان فيكون حصوله في الزمان زائدا عليه ولزم التسلسل
الثالث عشر قولهم ان يفعل وهي عبارة عن تأثير الشيء في الشيء وتأثر الشيء في الشيء يمتنع ان
يكون امرا مغايرا لذات المؤثر ولذات الاثر اذ لو كان مغايرا لكان ذلك المغاير اما ان يكون جوهرا
قائما بنفسه وذلك محال لانا نعلم بالضرورة ان كون الشيء مؤثرا في غيره ليس جوهرا قائما بنفسه
مباينا عن ذات الاثر وذات المؤثر ولما ان يكون عرضا قائما بذلك المؤثر فحينئذ يكون مفتقرا
اليه فحينئذ يكون ممكنا لذاته فحينئذ يكون تأثير المؤثر في حصول تلك المؤثرية زائدا عليها ولزم
التسلسل وهو محال وايضا مقولة ان ينفعل وهي قبول الشيء لاثر الغير لو كان امرا زائدا لكان ذلك عارضا
ويكون موصوفية ذلك المحل بذلك القبول امرا زائدا على ذات ذلك القبول ولزم التسلسل وهو محال
ولا بد من انتهاء الاعراض النسبية واما حجة المثبتين لها فهي ان الكل شيء واحد وهو ان المفهوم من كون
الشيء مؤثرا في الغير وقابلا للغير ومن كونه ابا وابنا مغاير للمفهوم من تلك الذات المخصوصة بدليل
انه يمكن تعقل تلك الذات المخصوصة مع الذهول عن هذه النسب المخصوصة وبالضد وذلك المفهوم
المغاير ليس سلبا محضا لان قولنا مؤثر نقيض لقولنا ليس بمؤثر الذي هو سلب في الحقيقة ورافع
السلب ثبوت فهذه المفهومات امور ثبوتية زائدة على الذات ثم قالوا ان حجة المخالف ليس

بطريق

الا الزام التسلسلات ونحن بينا ان ما احتج به الاولون بان قالوا اما ابطال التسلسل فبساق
التطبيق المذكور من فصل تناهي الابعاد وايضا فهب انكم الزمتم هذه التسلسلات الا ان المحال
لازم مع ذلك فان التسلسل انما يعقل في امور مترتبة كل واحد منها يفتقر الى الى نهاية الا ان
القول بكون النسبة امرا وجوديا نابا يمنعنا من هذا الالتفات لان كل شيء يفرض مضافا فالمضافان
فالتضايف انما متوسط بينهما فالمضافان عنه ولتضايف هذا السؤال الرابع عشر قوله الاين
عبارة عن نسبة الشيء الى مكانه والتحقيق ان يقال انه عبارة عن كون الجسم حاصلا في الحيز
ثم ان الجسم ان حصل في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز غيره فهو الحركة وان حصل في حيز مع انه كان قبل
ذلك في عين ذلك الحيز فهو السكون وان حصل جسمان في حيزين بحيث يتخللهما ثالث فهو الافتراق
وان كان بحيث لا يتخللهما ثالث فهو الاجتماع واما الفلاسفة فانهم لا يقولون الحركة عبارة عن الحصول
في حيز بعد ان كان في غيره بل يقولون انها انتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني وتحت هذا الكلام
غور سنذكره في باب الحركة من اول الطبيعيات واما السكون فهذا اتفقوا على انه عبارة عن عدم الحركة
عما من شانه ان يتحرك وزعموا ان السكون امر عدمي واتفقوا على ان حصول الجسم في الحيز على سبيل
الاستمرار من مقولة الاين واتفقوا على ان مقولة الاين صفة ثبوتية وعند هذا يغلب على ظني ان
النزاع الواقع بينهم وبين المتكلمين في ان السكون عدم او ثبوتي نزاع لفظي وذلك ان الجسم اذا سكن فقد
حصل هناك امران احدهما زوال الحركة وعدمها والثاني حصوله في ذلك الحيز على نعت الدوام والاستمرار
وهو امر ثابت فان عنيت بالسكون الامر الاول فهو عدمي وان عنيت به الامر الثاني فهو وجودي ثبت
ان الاختلاف حاصل بين الفلاسفة والمتكلمين من طريق المعنى وهذا هو الكلام المختصر في هذه المقولات
ولنرجع الى الحكاية بكلام الشيخ **قال الشيخ** كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات
فاما ان يدل على جوهر وهو ما ليس وجوده في موضوع قائم بنفسه مثل انسان وخشبة **قال المفسر**
رضي الله عنه فيه مسئلتان المسئلة الاولى السبب في ايراد هذا الباب في المنطق ان المقصود
من المنطق تركيب علوم او ظنون لتتوصل بها الى استعلام المجهول ومعرفة المركب مشروط بمعرفة
المفردات فلهذا السبب وجب الابتداء بذكر المفردات وهو كتاب قاطيغورياس ثم بالتركيب الاول
وهو التركيب الخبري وهو كتاب باري ارمينياس ثم بالتركيب الثاني وهو التركيب القياسي وهو كتاب انولوطيقا
الاولى المسئلة الثانية الجوهر هو الموجود لا في موضوع وقد عرفت تفسير الموضوع وقوله مثل انسان
وخشبة هذا مثال ذكره للجوهر وانما قال مثل انسان وخشبة ولم يقل مثل الانسان والخشبة لان هناك



انسان المراد منه انسان معين في نفسه غير مبين التعيين بحسب اللفظ فكان اذا قلت رأيت
انسانا واشتريت خشبة لم ترد به الا ما ذكرناه واما قولنا الانسان والخشبة فهو لفظ دال على الماهية
الكلية فقولنا انسان وخشبة اشارة الى جوهر جزئي وقولنا الانسان والخشبة اشارة الى جوهر
كلي وقدمنا الجزئي لان الجوهرية من الكلي اولى منها الاشياء وقالوا ان الجزئي لكونه اقوى واكمل
في طبيعة الجوهرية **قال الشيخ** واما ان يدل على كمية وهو ما يقبل لذاته المساواة
بالتطبيق او بانقا وتقدير فيه اما تطبيقا متصلا في الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان واما منفصلة
كالعدد **قال المفسر** رضي الله عنه لفظ الكتاب يدل على انه عرف الكمية بانها التي تقبل
المساواة والمفاوتة بسبب التطبيق واقول بل ان يقول هذا التعريف خطا فان المساواة لا يمكن
تعريفها الا بانها اتحاد في الكمية والدليل عليه ان الاتحاد ان وقع في الكمية سمي بالمساواة وان وقع
في الكيفية سمي بالمشابهة وان وقع في الوضع سمي بالموازاة وان وقع في الماهية سمي بالمماثلة فثبت ان
المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد في الكمية والاتحاد في الكمية لا يمكن تعريفها الا بالكمية
فلو عرفنا المساواة بالكمية والكمية بالمساواة لوقع الدور وانه باطل واما التطبيق فهو عبارة عن فرض
احد المقدارين على الاخر بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه وعلى هذا فانه لا يمكن تعريف التطبيق الا
بالمقدار فلو عرفنا المقدار به لزم الدور وايضا ففيه شيء اخر وهو ان التطبيق من خواص المقادير و
المقدار نوع من انواع الكم فتعريف الجنس بصفة لا توجد الا في احد انواعه لا يجوز ايضا ويمكن الجواب
عنه بان المساواة والمفاوتة والمطابقة امور محسوسة فلا حاجة الى تعريفها بغيرها وعلى هذا
الطريق فانه يندفع النقض واما قوله تطبيقا متصلا في الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان
واما منفصلا كالعدد فاعلم انا ذكرنا تفسير الكم المتصل والكم المنفصل وانما قال متصلا في الوهم
لانه اراد ان يكون المتصل على وجه يندرج فيه المقادير والزمان والمتصل في نفس الامر لا يندرج
فيه الزمان لان احد طرفيه الماضي والثاني هو المستقبل وهما معدومان واتصال المعدوم بالمعدوم
في نفس الامر محال اما اتصالهما في الذهن فجائز غير ممتنع لان الذهن يستحضر صورة كل واحد منهما ويحكم
باتصال احدهما بالاخر والاتصال الذهني اوسع من الاتصال الخارجي لان الاول يدخل فيه الزمان
والمقادير والثاني لا يدخل فيه الزمان فلهذا السبب قال تطبيقا متصلا في الوهم وقد جاء في بعض
النسخ واما منفصلا كالعدد والقول وهو خطا لان الكم المنفصل عند الشيخ ليس الا العدد فاما القول
فانه بين في كتبه البسيطة انه ليس بكم منفصل البتة **قال الشيخ** واما على كيفية

ومن كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها مثل البياض والصحة والقوة والشكل **قال المفسر**
هذا هو المقولة الثالثة وهي مقولة الكيف وهذا الكلام يشتمل على تعريف ماهية الكيف وعلى ذكر انواعه
الاربعة اما تعريف الهيئة فهو قوله كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها فهذه قيود اربعة الاول
الهيئة والمراد من الهيئة الصفة وعلى هذا التقدير فكل عرض فهو هيئة من الهيئات والدليل على صحة ما
ذكرناه انك تعلم ان العرض محصور في ثلثة اقسام ما يقتضي القسمة وهو الكمية وما يقتضي النسبة وهو المقولات
النسبية وما لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهو الكيفية فلما ذكر لفظ الهيئة في تعريف الكيفية دل ذلك
على ان الكمية والنسبة داخلان تحت لفظ الهيئة ولذلك احتيج بعد ذكر لفظ الهيئة الى التصريح
باخراج ما يقتضي القسمة والنسبة واذا كان كذلك فهذا يدل على ان لفظ الهيئة متناول لجميع الاعراض
فعلى هذا لفظ الهيئة ولفظ العرض ولفظ الصفة يقرب من ان تكون الفاظا مترادفة فصار قوله
كل هيئة اي كل صفة وكل عرض واما القيد الثاني وهو قوله غير الكمية فاعلم ان ذلك يقتضي تعريف الكيفية
بسلب الكمية وذلك غير جايز لان تصور عدم الشيء اخفى من تصور ذلك الشيء فتصور سلب الكمية اخفى
من تصور الكمية المساوي لتصور الكيفية والاخفى من المساوي يكون اخفى فيلزم ان يكون تعريف الكيفية
بسلب الكمية تعريفا للشيء بنفسه وبما هو اخفى منه وايضا فليس تعريف الكيفية بسلب الكمية اولى
من العكس وهو تعريف الكمية بسلب الكيفية واما القيد الثالث وهو قوله مستقرة فالمراد من
ذكره الاحتراز عن الاعراض التي لا تكون قارة مثل الزمان والحركة لكن فيه اشكال وهو ان القوم
اتفقوا على ان جميع الاعراض المحسوسة بالحواس الخمس داخلة في مقولة الكيف واذا كان كذلك لزم ان
يكون الصوت من مقولة الكيف مع انه عرض غير قار الذات اما اولا فالحس شاهد عليه واما ثانيا
فلانه معلول الحركة والحركة غير قارة ومعلول غير القار يجب ان يكون غير قار واما القيد الرابع وهو
قوله ولا نسبة فيها فالمراد جعل سلب النسبة جزءا من اجزاء هذا التعريف والكلام عليه عين ما ذكرناه
في سلب الكمية اذا عرفت هذا فنقول السؤال قايم من وجهين الاول ان حاصل هذا التعريف
يرجع الى تعريف هذه المقولة بسلب ساير المقولات وذلك خطا لانها متساوية في المعلومية
والمجهولية فكان تعريف بعضها بسلب الباقي خطا بل لو قلنا ان اظهر انواع الاعراض هو الكيف لكان
يجب ان يكون تعريفه بسلب الباقي تعريفا للاظهر بالاخفى وانه باطل السؤال الثاني ان مرجع
حاصل هذا التعريف الى قيدين ثبوتيين وقيدين سلبيين اما القيدان الثبوتيان فاحدهما كونه
عرضا والثاني كونه مستقرا وكل واحد منهما امر خارج عن الماهية واما القيدان السلبيان



فاحدهما سلب الكمية والثاني سلب النسبة ولا شك انهما خارجان عن الماهية اذا ثبت هذا
لزم القطع بان مقولة الكيف امر خارج عن الماهية وانه لا يمكن تعريف الكيف بحد ولا برسم الا للحكمة
هذا هو البحث عما ذكره الشيخ هاهنا في تعريف الكيف واما المقام الثاني وهو ذكر انواعه
الاربعة فقد عرفت ان احد انواعه هو الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس فان كانت راسخة
سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة سميت انفعالات وثانيها الكيفيات المختصة
بذوات الانفس فان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالة وثالثها
القوة واللاقوة فالقوة كالصلابة واللاقوة كاللين ورابعها الكيفيات المختصة بالكميات
اذا عرفت هذا فقوله مثل البياض والصحة والقوة والشكل اشارة الى ذكر المثال لكل واحد
من تلك الانواع الاربعة فالبياض مثال الكيفيات المحسوسة والصحة مثال الكيفيات
النفسانية والقوة مثال النوع المسمى بالقوة واللاقوة والشكل مثال النوع المسمى بالكيفيات
المختصة بالكميات **قال الشيخ** واما على الاضافة كالابوة والبنوة **قال
المفسر** رضي الله عنه هذا هو المقولة الرابعة وهي مقولة الاضافة وذكر من مثالها
الابوة والبنوة لانهما اضافتان محضتان **قال الشيخ** واما على الاين
كالكون في السوق والبيت **قال المفسر** رضي الله عنه الاين عبارة عن حصول الشيء في المكان
وهذا مفهوم ثابت وفيه مسايل **المسألة** الاولى قال صاحب البصاير هذا الشيء اشبه ما
بالمضاف من ساير المقولات وفي التحقيق ليس هو مجرد نسبة المكان بل هو امر وهيئة بسبب النسبة
الى المكان واقول ظاهر هذا الكلام مشعر بان النسبة الى المكان يجب عنها امر اخر ذلك الامر هو
الاين وكان من حقه ان يشير الى ذلك الامر انه ما هو واي شيء حقيقته ثم انه من العجايب كون
مجرد النسبة موجبا لعرض اخر بل لو قلب الكلام وادعى اثبات عرض حقيقي وجب عنه النسبة
لكان اولى ثم نقول لا شك ان الجسم حاصل في الحيز ولا شك ان حصوله في الحيز نسبة مخصوصة
بينه وبين الحيز وهذه النسبة مغايرة لذات الجسم ثم اختلفوا في انه هل قام بالمحل معنى
يوجب هذه النسبة فجمهور المتكلمين يثبتونه ويسمون ذلك المعنى بالكون ويسمون تلك النسبة
بالكاينية وزعموا ان الكون علة الكاينية وقوم اخرون ينكرون ذلك وقد طالت الخصومات في
ذلك فاما ان يقال ان هذه النسبة توجب حصول معنى غير النسبة فهذا على خلاف العقل ولم يقل
به احد **المسألة** الثانية قالت الفلاسفة من الاين ما هو اول حقيقي وهو كون الشيء

في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره ككون الكنز في الكوز فمنه ما هو ثان غير حقيقي كما
يقال فلان في البيت ومعلوم ان جميع البيت لا يكون مشغولا بجثته بل اشتمل ظاهره جميع جوانب
البيت وابعد منه الدار وابعد منه البلد بل الاقليم بل المعمورة بل الارض بل العالم ولا
لا شك ان النسبة المخصوصة انما حصلت لذات الجسم بالنسبة الى الحيز الذي هو فيه فاما بالنسبة
الى سائر الاحياز فغير حاصلة النسبة المسماة انه قد عرفت ان الشيء انما يكون في شيء اذا
كانت الاشيا المنسوبة بجهتين متخالفة بالماهيات والحقائق فلاجل هذا قالوا الكون في المكان
الذي عند المحيط مضاد للكون الذي عند المركز لانهما معنيان لا يجتمعان ويتعاقبان على الموضوع
الواحد وبينهما غاية الخلاف واقول الحق ان حصول الجسم في كل حيز بعينه مخالف بالماهية
لحصوله في الحيز الاخر لان ماهيات النسب متعلقة بالمنسوبات فاذا كانت المنسوبات متغايرة
فالنسبة مع هذا المنسوب مستقل صورها مع المنسوب الاخر بالضد ومتى كان الامر كذلك
كانت تلك النسب مختلفة بالماهية **قال الشيخ** واما على متى كالكون فيما
مضى او فيما يستقبل او في زمان بعينه **قال المفسر** رضي الله عنه هاهنا مسئلتان
الاولى القائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون وجود كل شيء متعلقا بمتى ويدل عليه وجهان الاول
ان ذلك المتى ان كان عدما محضا فقد المراد وان كان موجودا وجب ان يكون متعلقا بمتى اخر لا الى
نهاية الثاني ان الحصول في الزمان لو كان زائدا على الذات لكان ذلك الزائد حاصلا في ذلك
الزمان ايضا ولزم التسلسل وهو محال ولما بطل ذلك علمنا انه يحصل على الذهن والجبار المسئلة
الثانية ان الزمان ينقسم تارة الى ما يجري مجرى الانواع له وهو التقسيم الى الماضي والمستقبل والحاضر
وتقسيمه الى الحاضر لان الحاضر الآن والآن غير منقسم والزمان ليس نفس الآن وغير منقسم تارات
وتارة اخرى الى ما يجري مجرى التقسيم بالعوارض كقولنا زمان طلوع الشمس وزمان بعث محمد صلى الله عليه
وسلم فقوله كالكون فيما مضى او فيما يستقبل اشارة الى النوع الاول وقوله او في زمان بعينه اشارة
الى النوع الثاني **قال الشيخ** واما على الوضع ككل فيه الكل من جهة احواله كالقيام
والقعود والركوع والسجود **قال المفسر** رضي الله عنه لفظ الشيخ في تعريف مقولة
الوضع مضطرب في جميع كتبه والتوضيحة في هذا الباب ان يقال لا شك ان بدن الانسان
مركب من اجزاء ولا شك ان لكل واحد من اجزاء بدنه الى الجزء الاخر نسبة مخصوصة فلا ينبغي ان يقال
الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة بعض تلك الاجزاء الى البعض فان الانسان اذا قلب حتى صار



راسه موضوعا على الارض ورجلاه في الهواء فالنسب التي بين اجزاء بدنه باقية وهذه الحالة
كما كانت قبل هذه الحالة فالوضع قد تبدل بل الصحيح ان يقال ان لكل واحد من اجزاء بدنه الى الجزء
الاخر نسبة ولكل واحد من تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عنها ايضا نسبة اخرى فاذا قلب الانسان
حتى صار راسه موضوعا على الارض ورجلاه في الهواء فالنسب الحاصلة بين اجزاء البدن باقية
لكن النسب الحاصلة بين كل واحد من تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها تغيرت اذا عرفت ان
الوضع الخاص عند تغيره حقيقة مجموع الامرين احدهما ما بين تلك الاجزاء من النسب والثاني ما بين تلك
الاجزاء والامور الخارجة عنها اذا عرفت هذا فقول الوضع هيئة حاصلة للكل بسبب ما بين تلك الاجزاء
من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها من النسب وهو كهيئة القيام والقعود
والركوع والسجود وليس لقائل ان يقول ليس هاهنا هيئة اخرى غير تلك النسب المخصوصة وذلك
لان النسب عارضة لكل واحد من تلك الاجزاء اما هذه الهيئة المخصوصة المسماة بالوضع فانها عارضة
للجملة لا لشيء من احاد الاجزاء فظهر الفرق **قال الشيخ** واما على الملك والجدة كالتلبس
والتسلح **قال المفسر** رضي الله عنه اذا صار الشيء محيطا بغيره فهو على وجهين احدهما ان
يكون بحيث ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهذا هو الملك والجدة كالتسلح والتلبس والثاني
ان لا ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهو الاين ولما كان هذان القسمان كالنوعين لشيء واحد
وهو كون الشيء محاطا بغيره وذلك هو الاين فلهذا السبب يقول الشيخ في كتبه انه عسر على فهم
هذه المقولة **قال الشيخ** واما على ان يفعل شيء مثل ما يقال هو ذا يحرق
هو ذا يقطع **قال المفسر** رضي الله عنه السكين يقطع والنار يحرق ويراد به كونه
موصوفا بالصفة التي لاجلها يصلح لهذا التاثير وقد يراد به كونه مؤثرا في هذا الاثر وقوله
ان يفعل هو الثاني لا الاول ولما كان قولنا السكين يقطع والنار يحرق مستعملا في الامرين اراد
الشيخ ان يميز احدهما عن الاخر بقوله هو ذا يحرق هو ذا يقطع ويريد به ان هذه المقولة عبارة
عن هذا التاثير لا عن القوة التي هي المبدا الصالح لهذا التاثير واعلم انه ليس من شرط مقولة
ان يفعل ان يكون التاثير تاثيرا مستدل الحال يتغير النعت كما في القطع والتحريك بل سواء كان
كذلك او كان تاثيرا باقيا مستمرا كتاثير قدرة الله تعالى في وجود العالم فانه من باب مقولة ان يفعل
**قال الشيخ** واما على ان ينفعل مثل ما يقال هو ذا يحترق هو ذا ينقطع **قال المفسر**
رضي الله عنه قد يقال اللحم ينقطع بمعنى ان له صلاحية ان ينقطع والقطن يحترق بمعنى انه

صلاحيته ان يحترق وقد يقال ايضا سقط ويحترق بمعنى كونه قابلا لهما فاما آل ذلك الى الفعل ولا بد من الفرق بين هذين الامرين والفرق في يسقط وهو في يحترق وهاهنا آخر الكلام في قاطيغورياس

## الفصل الثالث في باريرمينياس

قال الشيخ اللفظ الذي يقع على اشيا كثيرة اما ان يقع بمعنى واحد على السواء كوقوع الحيوان على الانسان والفرس ويسمى متواطيا واما ان يقع بمعان متباينة كوقوع العين على الدينار والبصر ويسمى اسما مشتركا واما ان يقع بمعنى واحد لا على السوا ويسمى مشككا كوقوع الموجود على الجوهر والعرض قال المفسر رضي الله عنه التقسيم الصحيح ان يقال المنطوق به اما ان يكون لفظا واحدا او الفاظا كثيرة اما القسم الاول فاما ان يفيد معنى واحدا او معاني مختلفة فان افاد معنى واحدا فذلك المعنى اما ان يكون معنى يمتنع كونه مشتركا فيه بين كثيرين وهو اسم العلم او لا يمتنع كونه مشتركا فيه بين كثيرين وحينئذ اما ان يكون حصول ذلك المفهوم في تلك الصور بالسوية او لا يكون والاول هو اللفظ المتواطي كوقوع لفظ الانسان على جميع الاشخاص الانسانية او لا بالسوية وهو كوقوع لفظ الموجود على الجوهر والعرض فان الجوهر اولى بالموجودية من العرض وهو المشكك واما ان كان اللفظ الواحد يفيد معاني كثيرة فهذا هو اللفظ المشترك هذا كله اذا كان المنطوق به لفظا واحدا اما اذا كان المنطوق به الفاظا كثيرة فمدلول كل واحد منها اما ان يكون شيئا واحدا او اشيا كثيرة والاول هو الالفاظ المترادفة والثاني هو الالفاظ المتباينة فهذا هو التقسيم الصحيح في هذا الباب والشيخ ذكر من جملة هذه الاقسام امورا ثلثة فقط الالفاظ المتواطية والالفاظ المشككة والالفاظ المشتركة ويشبه ان يكون انما اقتصر على ذكر هذه الثلثة فقط لان المنطقيين محتاجون الى معرفة الفرق بين الاسم المتواطي وبين الاسم المشترك فان اللفظ اذا كان متواطيا امكن جعله حدا اوسط وامكن الحكم عليه بحكم واحد في القضية واحدة وبه يتم معرفة النقيض والعكس وبه يتم امر القياسات فاذا كان اللفظ مشتركا اختلت هذه الامور فاما البحث عن الالفاظ المترادفة والمتباينة فانما يليق بصناعة اللغة ومن ابواب الفصاحة والرجل العلمي قليل التعلق بها فلهذا السبب اقتصر الشيخ على ذكر هذه الاقسام الثلثة واقول الاظهر ان الشيخ ذكر المتواطي اولا ثم ذكر عقيبه المشكك ثم ذكر المشترك وذلك لان المجانسة بين المتواطي وبين المشكك اكثر فان مفهوم اللفظ اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا فحصول ذلك المفهوم الواحد في المواضع الكثيرة ان كان بالسوية فهو المتواطي او لا بالسوية فهو المشكك فالمتواطي والمشكك نوعان تحت جنس واحد قريب وهو ان يكون مفهوم اللفظ واحدا



واذا كان كذلك فالاغلب على الظن ان تقديم المشترك على المشكك كان من تحريف الناسخ لان الشيخ ذكر المتواطي اولا والمشكك ثانيا والمشترك ثالثا قال الشيخ الاسم لفظ مفرد يدل على معنى من غير دلالة على زمانه المحصل والكلمة وهي الفعل لفظ مفرد يدل على معنى وعلى زمانه كقولنا مضى قال المفسر رضي الله عنه اللفظ المفرد اما ان يكون مفهومه مستقلا بان يخبر به او لا يكون مثال الاول ان القايل اذا قال من هذا الرجل فاذا قيل زيد فقد حصل الفائدة واذا قيل ما فعل ولان فقيل ضرب فقد حصل الفائدة فاما اذا قيل في او على فانه لا يحصل الفائدة اذا عرفت هذا فنقول الذي لا يصح ان يخبر به البتة فهو الحرف والذي يصح ان يخبر به وحده فانه اما ان يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لذلك المعنى وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم والمذكور في هذا الكتاب هو الاسم والفعل فاما الحرف فهو غير مذكور ولعله سقط من قلم الناسخ قال الشيخ القول كل لفظ مركب قال المفسر رضي الله عنه اعلم ان المركب يقع على وجوه وذلك لان الجملة التي هي القول هي دلالة المخاطب على ما في نفس المخاطب والدلالة اما ان يراد بها اولا ما يتعلق بها او شيء اخر يتوقع ان يكون من جهة المخاطب والتي يراد بها التعاطي لها اما على وجهه او محرفا عنه الى صيغة التمني والترجي او غير ذلك مما هو في قوة الاخبار فانك اذا تاملت ذلك فاني استشعر من هذا الكلام مع بيانه والتي يتوقع كونه من المخاطب فاما ان يكون ذلك دلالة او فعلا غير الدلالة فان اريد به الدلالة تكون المخاطبة استفهاما وان اريد به عمل من الاعمال غير الدلالة فهو من المساوي التماس ومن الاعلى امر ومن الادون دعاء وتحقيق هذه المسائل ما ذكره في الشفاء ولنا فيه بحث يستقصي ذكره في كتاب الجدل قال الشيخ القول الجازم ما احتمل ان يصدق به او يكذب وهو القضية قال المفسر هذا التعريف يقتضي تعريف الشيء بنفسه وتعريف الشيء بما لا يعرف الا به اما الاول فلان التصديق بالشيء والتكذيب به عبارة عن الاخبار عن كون ذلك الشيء كذبا او صدقا فصار تقدير هذا الكلام الخبر ما يمكن الاخبار عنه بانه صدق او كذب واما الثاني فلان الصدق والكذب نوعان من الخبر والنوع لا يمكن تعريفه الا بالجنس فالصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر فاذا عرفنا الخبر بهما لزم الدور وهو محال والمختار عندنا ان ماهية الخبر غنية عن التعريف وبرهانه ان كل احد يحكم بانه موجود وليس بمعدوم وهو حكم بالبديهة واذا كان تصور هذا الخبر الخاص بديهيا وجب ان يكون تصور مطلق الخبر اولى ان يكون بديهيا قال الشيخ والقضية الحملية هي التي يحكم فيها بوجود شيء هو المحمول لشيء هو الموضوع او بعدمه كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب والاول يسمى ايجابا

بل هما عرضيان له وهما خارجان عن ماهية الخبر [illegible]

والثاني يسمى سالبا قال المفسر رضي الله عنه فهنا مسائل المسئلة الاولى الحمل قسمان
حمل مواطاة كقولنا المتحرك جسم والثاني حمل اشتقاق كقولنا الجسم متحرك اما حمل المواطاة فليس
معناه ان المحمول يحكم بوجوده للموضوع فانا لا نقول الجسم حصل له المتحرك وذلك لان المتحرك شيء ما
له الحركة وذلك الشيء لم يحصل له بعض الجسم بل هو عين الجسم فكان قوله القضية الحملية هي التي يحكم فيها
بوجود شيء هو المحمول لشيء هو الموضوع لا يصدق على هذا القسم من الحمل المسئلة الثانية قوله
الحملية هي التي يحكم فيها بوجود شيء لشيء اعم من قولنا هي التي يحكم فيها بوجود شيء لشيء الجزء ويجعل الجزء وصفه
ودخل تحت هذا التعريف الحكم بوجود الشيء في نفسه والحكم بوجود شيء لجزئه المسئلة الثالثة
السلب رفع الحمل ورفع الحمل لا يكون حملا فالسالبة انما تسمى حملية لكونها مشابهة للحمل لاجل حصول
الحمل قال الشيخ القضية الشرطية هي التي يحكم فيها بتلو قضية يسمى تاليا لقضية اخرى
يسمى مقدما او لا تلوها والاول هو الايجاب والثاني هو السلب قال المفسر رضي الله عنه هاهنا
سؤالات الاول الحكم على الشيء بالشيء يستدعي كون المحكوم عليه باقيا حال حصول ذلك الحكم وكون المحكوم به باقيا
حال حصول ذلك الحكم ولو كان المحكوم عليه بكونه مقدما والمحكوم عليه بكونه تاليا هو القضية من حيث انها
قضية لوجب ان يكون القضية من حيث انها قضية باقية حال الحكم عليها بكونها مقدما وتاليا ومعلوم انه ليس كذلك
اما اولا فلانهم نصوا باسرهم على ان عند دخول حرف الشرط على القضية فانها لا تبقى قضية وعند دخول حرف
الجزاء على القضية الاخرى فانها ما تبقى قضية واما ثانيا فلان شرط كون القضية قضية كونها محتملة
للتصديق والتكذيب ومعلوم ان المقدم وحده مع دخول حرف الشرط عليه والتالي وحده مع دخول
حرف الجزاء عليه لا يحتمل التصديق والتكذيب فثبت ان المحكوم عليه بكونه مستلزما ليس هو القضية والمحكوم
عليه بكونه لازما ليس هو القضية بل المراد من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود هو ان طلوع
الشمس يستلزم وجود النهار واذا عبرنا عن القضية الشرطية بهذه العبارة صارت حملية فثبت انه لا فرق
بين القضية الحملية وبين القضية الشرطية الا في مجرد العبارة السؤال الثاني انا اذا قلنا القضية
الفلانية ملازمة للقضية الفلانية الاخرى فهذه القضية حملية بالاتفاق مع انا حكمنا فيها بملازمة
قضية لقضية اخرى فان قالوا هذا انما يلزم لو انه قال القضية الشرطية هي التي يحكم فيها بلزوم قضية
لقضية اخرى وهو لم يقل ذلك بل قال هي التي يحكم فيها بتلو قضية يسمى تاليا لقضية اخرى يسمى مقدما
وكون الملزوم يسمى بالمقدم وكون اللازم بالتالي انما يكون اذا كان ذكر الملزوم قبل ذكر اللازم حتى ان
للقضية الشرطية متى قلنا حينئذ يصح تعريف كون المقدم مقدما وكون التالي تاليا الا بالشرطية



فلو عرفنا الشرطية بهما لزم الدور قال الشيخ والشرطية المنفصلة هي التي يحكم فيها
بتنافي قضيتين في العناد او سلبه كقولنا مثال الاول اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون
فردا ومثال الثاني ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون اسود قال المفسر
رضي الله عنه الكلام معترض عليه من وجوه الاول انه ليس كل قضية يحكم فيها بحكم في قضيتين
من العناد فهي منفصلة الا ترى انا نقول كون العدد زوجا ينافي كونه فردا فهذه قضية حملية مع انا
حكمنا فيها بالتنافي والتعاند وايضا اذا قلنا ليس البتة اذا كان العدد فردا كان زوجا بعينه وهي
اتفقنا كلما كان العدد فردا فانه غير منقسم بمتساويين ومن هذه حكمنا فيه بالتنافي مع انها ليست شرطية منفصلة
بل متصلة السؤال الثاني ان المنفصلة الحقيقية كقولنا هذا العدد اما ان يكون زوجا او فردا
لا يمكن كونها منفصلة حقيقية بحصول الحكم بوقوع التنافي بين اجزائها لانا اذا قلنا هذا الجسم اما ان يكون
حجرا او شجرا فقد حكمنا فيه بوقوع التنافي بين اجزائه مع انها ليست منفصلة حقيقية بل الشرط في
كونها منفصلة حقيقية ان يكون اجزاؤها ممتنعة الاجتماع ممتنعة الارتفاع فهذا الشرط لا بد من
رعايته لحصول الانفصال الحقيقي السؤال الثالث انه لا معنى لقولنا اما ان يكون العدد زوجا
واما ان يكون فردا الا ان الزوجية والفردية لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا الكلام حينئذ
يرجع حاصل هذه القضية الى انا وضعنا المجموع وتحتسن حملية هذه العبارة المخصوصة فان كان التفاوت
ليس الا في هذا القدر فهو ضعيف لان التفاوت في العبارة المخصوصة غير ملتفت اليه وان كان هناك امر
معقول حقيقي فلا بد من الاشارة اليه واعلم ان القوم ما ذكروا ذلك البتة قال الشيخ
القضايا الحملية ثمانية ثم اخذ يذكرها مع امثلتها قال المفسر رضي الله عنه موضوع القضية
اما ان يكون شخصيا او كليا وبتقدير كونه كليا فاما ان لا يبين فيه كمية الحكم واما ان يبين ان الحكم
ثابت في كل افراده واما ان يبين ان الحكم ثابت في بعض افراده فهذه اربعة وكل واحد منها
اما ان يحكم عليه بالايجاب او بالسلب فالمجموع ثمانية مثال الشخصية الموجبة قولنا زيد كاتب
مثال الشخصية السالبة قولنا زيد ليس بكاتب مثال المهملة الموجبة قولنا الانسان كاتب
مثال المهملة السالبة قولنا الانسان ليس بكاتب مثال الكلية الموجبة قولنا كل انسان
كاتب مثال الكلية السالبة قولنا لا شيء من الانسان بكاتب مثال الجزئية الموجبة قولنا بعض
الناس كاتب مثال الجزئية السالبة قولنا ليس كل انسان كاتبا او قولنا ليس بعض الناس بكاتب
فهذه هو الاشارة الى حصر القضايا الحملية في هذه الثمانية وهاهنا مسائل المسئلة الاولى

كل قضية مشتملة على ثلثة اجزاء ذات الموضوع وذات المحمول والنسبة المخصوصة الحاصلة بينهما
بكون احدهما موضوعا والآخر وكون ذلك الآخر محمولا عليه والذي يدل عليه انا اذا قلنا السماء كرية
فالمعقول من السماء امر والمعقول من الكرة امر آخر والمعقول من كون السماء موصوفا بالكرية امر ثالث
بدليل انه يصح ان يعقل ماهية السماء وماهية الكرة مع الذهول عن كون السماء موصوفة بانها كرية
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم وايضا فالمثبت اذا اثبت ان السماء كرية فاثباته متوجه الى هذه النسبة
وكذا المبطل اذا ابطل ان السماء كرية فابطاله ايضا متوجه الى هذه النسبة فثبت ان هاهنا نسبة
هي مفهوم ثالث مغاير لذات الموضوع ولذات المحمول واذا قلنا الجسم له سواد فالجسم هو الموضوع والسواد
في الحقيقة هو المحمول وقولنا له السواد هو الصيغة الدالة على هذه النسبة المخصوصة وقد جرى كلام
الشيخ ان السواد ليس بمحمول بل المحمول هو الاسود وهذا عندي ضعيف لان هاهنا ذاتا قائمة
بالنفس وصفة قائمة بتلك الذات وكون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة فالحمل هو هذه الموصوفية
اما الصفة فليست الا السواد والبياض اذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد من المحمول ما ذكرناه
كانت النسبة خارجة عن المسمى فحينئذ يحتاج الى لفظة ثالثة دالة على النسبة واما ان كان المراد من
المحمول ما ذكره الشيخ كانت النسبة المخصوصة احد اجزاء المعنى المفهوم من المحمول فاذا كان الامر كذلك
فحينئذ يمتنع افراد هذه النسبة بلفظة بل تضمن بها المحمول يقال زيد هو كاتب لان لفظ الكاتب
دل بالتضمن على تلك النسبة فكان افرادها بلفظة اخرى تكريرا محضا المسئلة الثالثة سمعنا في
كل قضية وردت فيها لفظ السلب كانت سالبة بل يقول القضية لما ان تكون مثبتة وتارة سالبة فلكن
بلا شبهة نظر فان كان حرف الربط مقدما على حرف السلب كانت القضية موجبة معدولة كقولنا زيد هو
ليس ببصير وذلك لان الرابط الموجب جعل ذلك الموصوف موصوفا بذلك السلب واما ان كان حرف الربط
متأخرا عن حرف السلب كانت القضية سالبة كقولنا زيد ليس هو ببصير وذلك لان حرف السلب رفع
ذلك الربط واذا لم يظهر بما ذكرنا الفرق بين السالبة البسيطة وبين الموجبة المعدولة فلنوجه الفرق
من الجهات لانا نقول الشرط في انتاج الشكل الاول كون صغراه موجبة ثم ان الانتاج حاصل مع الصغرى
الموجبة المعدولة ولولا الفرق بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة والا لما تم هذا الكلام
واما ان كانت القضية ثنائية فلم تتميز السالبة البسيطة عن الموجبة المعدولة الا بالنية
او تخصيص بعض الالفاظ بالسلب والبعض الآخر بالعدول المسئلة الرابعة المهملة في قوة
الجزئية فاذا قلنا الانسان ضاحك فهذا الكلام لا يصدق الا اذا كان انسان واحد موصوفا



بالضحك في وقت من الاوقات لان السلب العام الرابع ينافي اصل الايجاب ولا يتوقف صدقه على
كون الكل موصوفا بذلك فلا جرم اخذوا الصورة الوسطى وهي الجزئية الاضرورية فيه وقالوا المهملة في قوة
الجزئية المسئلة الرابعة الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب لها شرائط بحسب موضوعها وشرائط
بحسب محمولها فلنذكر بيان الشرائط المعتبرة في جانب الموضوع وهي ستة الاول انا اذا قلنا
كل ج ب فانا لا نعني به الجيم الكلي ولا كل الجيمات من حيث انه كل بل المراد كل واحد واحد من الجيمات
وقد سبق الفرق بين كل واحد واحد وبين الكلي وبين المفهومات الثلثة في باب الكلي والجزئي الثاني انا اذا قلنا
كل ج ب فلا نعني به الشيء الذي هو حقيقته انه ج ولا نعني به الشيء الذي يكون موصوفا بانه ج بل نعني به
الذي يصدق عليه انه ج سواء كانت حقيقته انه ج او كان شيئا موصوفا بانه ج واعلم انا لو قلنا
المراد من قولنا كل ج اي كل ما كان موصوفا بانه ج لزمنا التسلسل وذلك لانا اذا سمينا ذلك الشيء
الموصوف بالجيمية باسم وليكن هو د فاذا قلنا كل د فقد عنينا به ايضا ما يكون موصوفا بانه د
والكلام فيه كما تقدم فيلزم ان يكون كل شيء موصوفا بشيء آخر لا الى نهاية وهو محال ولو قلنا ان
المراد من قولنا كل ج اي كل ما كان حقيقته وماهيته انه ج لزمنا ان لا ينعقد القياس المنتج النتيجة
لانا اذا قلنا كل ج ب وكل ب د فقولنا في الكبرى وكل ب د وجب ان يكون معناه وكل ما كان موصوفا
بانه ب فانه محكوم عليه بانه د حتى يندرج الاصغر تحت هذا الحكم اذا لم يكن المراد ذلك بل كان المراد
ان ما تكون حقيقته ب محكوم عليه بانه د فحينئذ لا يلزم اندراج الاصغر في هذا الحكم فلم يلزم شمول الاكبر للاصغر
فاما اذا قلنا المراد من قولنا كل ج هو كل شيء يصدق عليه انه ج سواء كانت حقيقته انه ج او كان امرا
موصوفا بانه ج زال بهذا التفسير عن كل ما ذكرنا من الاشكالات الشرط الثالث انا اذا قلنا كل ج فلا
نعني به كل ما يكون ج دائما او وقتا ما او بحسب شرط ما وذلك لان الذي صدق عليه انه ج اعم من الذي
صدق عليه انه ج دائما او لا دائما او بحسب وقت او بحسب شرط هذا هو المذكور في الكتب فاقول
نقول انا اذا اردنا ان نأخذ الوصف الذي جعلنا الموضوع معه موضوعا على سبيل الاطلاق العام
وجب ان نأخذه على هذا الوجه الا ان ذلك غير واجب فانا ان نقول كل ما كان موصوفا بالوصف الفلاني
على سبيل الضرورة فهو كذا وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلاني بدوام خال عن الضرورة فهو كذا
وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلاني بشرط اللادوام فهو كذا وبالجملة فجميع الجهات التي تعتبرها
في كيفية ثبوت المحمول للموضوع يمكن ايضا اعتبارها في الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا
واذا اعتبرنا هذه الجهات في وصف الموضوع وفي اثبات المحمول له ثم ركبنا البعض مع البعض كثرت القضايا

كل حيوان حساس الشرط الرابع قالوا اذا قلنا كل ج ب فانما نعني به ما يكون موصوفا بانه ج في الخارج
اذ لو كان المراد ذلك لكنا اذا قلنا لو فرضنا موت الافراس بالكلية حتى لم يبق فرس اصلا لكنا لا يصدق
قولنا كل فرس حيوان قالوا بل المراد من قولنا كل ج كل ما يكون ج بحسب الفرض العقلي واقول هذا
الكلام يحتاج الى مزيد تفسير وتلخيص وتحقيقه انه قد يراد بالج ما يكون ج بحسب الاعتبار وقد يراد به
الامر الذي لو وجد في الاعيان لكان ج فان عنينا بقولنا كل ج المفهوم الاول فعند موت الافراس
بالكلية لا يصدق ان كل فرس حيوان اما لو عنينا المعنى الثاني صدق قولنا كل فرس حيوان سواء
حصل الفرس في الوجود الخارجي او لم يحصل الشرط الخامس زعم الشيخ ابو نصر الفارابي ان قولنا
كل ج اي كل ما لا يمتنع ان يكون ج وانما اختار هذا التفسير حتى يصير قياس الكل من المقدمتين
الممكنتين قياسا بينا مثل قولنا كل ج يمكن ان يكون ب ثم قلنا وكل ب يمكن ان يكون ا فهذا ينتج
انا اذا بينا ان كل ج يمكن ان يكون ب لان الصغرى دلت على ان الاصغر يمكن الاتصاف بالاوسط ثم
اذا قلنا وكل اوسط فانه يمكن ان يكون موصوفا بالاكبر وعنينا به كل ما يمكن ان يكون موصوفا بالاوسط
حينئذ يدخل الاصغر تحت الاوسط دخولا بينا ويكون القياس كاملا واما الشيخ الرئيس فانه قال
اذا قلنا كل ج فالشرط فيه ان يكون ج بالفعل في زمن ووقت ما فان لم يكن كذلك فانه لا يصدق عليه
انه ج واما القياس المؤلف من مقدمتين ممكنتين فانه وان لم يكن بينا بالطريق الذي ذكره الشيخ
ابو نصر فانه سيتبين بطريق اخر الشرط السادس اذا قلنا كل ج ب يحتمل ان يكون المراد كل ما صدق
عليه انه ج سواء كان حال كونه ج او بعده ويحتمل ان يكون المراد كل ما يصدق عليه انه ج حال كونه
ج والفرق بين الوجهين ان على التقدير الاول يصح ان يقال كل نائم مستيقظ وعلى التقدير الثاني لا يصح ذلك
فهذا جملة الكلام في شرائط الموضوع المسئلة الخامسة في بيان الاحوال المعتبرة في جانب المحمول
اعلم ان ثبوت المحمول للموضوع اما ان يكون على سبيل الوجوب او على سبيل الامتناع او على سبيل الامكان
وهو ان يكون لا واجب الثبوت لذلك الموضوع ولا واجب العدم له فالاول هو الواجب والثاني هو الممتنع
والثالث هو الممكن ثم ان الممكن بحسب الذات قد يكون دائم الثبوت وقد يكون اكثري الثبوت وقد يكون
متساوي الثبوت وقد يكون اقلي الثبوت وقد يكون دائم العدم المسئلة السادسة المنطقيون
سموا الوجوب والامتناع والامكان بالجهات وتحقيق الكلام فيها ان هذه المفهومات لا شك انها ليست
ماهيات بسيطة بانفسها قائمة بذواتها فانا نعقل موجودا يكون في نفسه سوادا او بياضا او حجرا
او شيئا اخر لا نعقل موجودا يكون في نفسه مجرد انه وجوب او امتناع او امكان والعلم بذلك ضروري



اذا عرفت هذا فنقول انا اذا اسندنا امرا الى امر اما بالنفي او بالاثبات فاحد الامرين هو الموضوع
والثاني هو المحمول وذلك الاسناد هو الارتباط ثم ان ذلك الارتباط يجب ان يكون اما على سبيل
الوجوب او الامتناع او الامكان فهذه المفهومات الثلثة صفات لذلك الارتباط وكيفية من
كيفياته ونعت من نعوته وهذا هو المراد من قولنا ان هذه المعاني جهات القضايا المسئلة
السابعة ضرورة الايجاب وضرورة السلب يشتركان في مسمى الضرورة فالاحكام
المذكورة للضرورة تكون حاصلة في كل واحد من هذين القسمين فنقول الضرورة قسمان احدهما
المتقدم بالرتبة على الوجود والثانية المتاخر بالرتبة عن الوجود اما القسم الاول فقولنا كل محمول
حمل على موضوع فان ذلك الحمل يجب ان يكون مسبوقا بالضرورة فانه ثبت في الحكمة ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد فنقول المقتضي لتلك الضرورة اما ذات الموضوع او صفة من الصفات القائمة به او وقت
من اوقات وجوده او قسم رابع مغاير لهذه الاقسام الثلثة اما القسم الاول وهو ان يكون ذات الموضوع
علة لكون ذلك المحمول ضروري الثبوت له فهذه هي الضرورة الذاتية المطلقة ونحن نعلم ان
كل ما كان ضروريا بهذا التفسير فانه يكون دائما ولا ينعكس ثم نقول تلك الذات ان كانت واجبة الوجود
ازلا وابدا كان ذلك المحمول ايضا كذلك كقولنا الله حي وان لم يكن واجب الوجود ازلا وابدا كان ذلك
المحمول واجب الثبوت في جميع زمان وجوده كقولنا الجسم يجب ان يكون حاصلا في الحيز واما القسم الثاني
وهو ان يكون المقتضي لتلك الضرورة صفة قائمة بذات ذلك الموضوع فههنا اما ان يكون تلك الصفة
واجبة الثبوت لتلك الذات او لا يكون فان كان الاول كان المحمول واجب الثبوت لتلك الذات لان المحمول
واجب الثبوت لتلك الصفة دائما وتلك الصفة واجبة الثبوت لتلك الذات دائما والضروري للضروري
للشيء يجب ان يكون ضروريا للشيء وان كان الثاني وهو ان لا يكون تلك الصفة ضرورية الثبوت لتلك
الذات فههنا لا نعرف ان ذلك المحمول ضروري الثبوت لتلك الذات ام لا وذلك لانا اذا كانت
تلك الصفة مستلزمة لذلك المحمول كان التقدير ان يقال كلما حصلت هذه الصفة لهذه الذات
فانه يجب حصول المحمول الفلاني لهذه الذات فان قلنا لكن تلك الصفة حصلت لهذه الذات فهذا ينتج
ان ذلك المحمول حاصل لتلك الذات لان استثناء عين المقدم ينتج عين التالي اما اذا قلنا لكن هذه الصفة
ما حصلت لهذه الذات لم ينتج شيئا لان استثناء نقيض المقدم لا ينتج شيئا بلى لو زدنا في هذه المقدمة
شرطا اخر وهو ان نقول كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلاني
وكلما زالت هذه الصفة فانه لا يبقى وجوب حصول ذلك المحمول لتلك الذات ففي هذه الصورة اذا زالت

الصفه وجب الحكم بزوال الضروره في ذلك المحمول الخاص وقت هذا نقول اذا قلنا كلما كانت الذات موصوفة
بالصفه الفلانية فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلاني واقتصرنا على هذا القدر فهذه القضية تسمى
بالمشروطه العامة اما اذا قلنا كلما كانت الذات موصوفة بالصفه الفلانيه فانه يجب اتصافها
بالمحمول الفلاني لاجلها بل وما دامت الصفه تكون موجودة فهذه القضيه تسمى بالمشروطة الخاصة
واما القسم الثالث وهو ان يكون المقتضي لضرورة ثبوت المحمول للموضوع هو وقت مخصوص من اوقات
دوام ذات الموضوع وذلك الوقت ان كان معينا فهو كقولنا بالضرورة القمر منكسف وقت كذا وان
كان غير معين فهو كقولنا بالضرورة الانسان متنفس واما القسم الرابع وهو ان لا تحصل الضرورة
لا بحسب الذات ولا بحسب وصف من اوصافها ولا في شيء من اوقاتها فهذا المحمول لا يكون
ضروريا اصلا الا بحسب سبب منفصل عن الذات ومثل هذه لا تسمى ضرورية وهي في الحقيقة
غير خارج عن الضرورة لانه لما ثبت في الحكمة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ثم وجدنا بان هذا الشيء قد وجد
علمنا انه كان قد وجب اولا عن سبب من خارج فهذا كله بيان اقسام الضرورة السابقة على الوجود
اما الضرورة اللاحقة للمحمول المترتبة عليه فهذا هو الذي يسمى ضروريا بحسب المحمول وتحقيق القول
فيه ان يقال ان الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فوجوده ينافي عدمه
لان الشيء الواحد في الحال الواحد لا يكون موجودا معدوما معا واذا كان وجوده منافيا لعدمه كان
ايضا منافيا لامكان عدمه ومنافاة امكان العدم هو ضرورة الوجود فثبت ان كونه موجودا
يقتضي ان يكون واجب الوجود وان كان معدوما فعدمه ينافي وجوده فوجب ان ينافي امكان وجوده
ويقتضي وجوب عدمه فثبت ان كونه معدوما يقتضي ان يكون واجب العدم فظهر بهذا صدق قولنا
بالضرورة كل شيء ما دام شيء فهذا تحقيق الكلام فيه ومن ابله العقلاء من يقول قول القائل زيد شيء
بالضرورة ما دام شيء من باب ايضاح الواضحات ومثل هذا ذكره لا يليق بالعقلاء وابلغ الكتب
وزعم ان هذا يجري مجرى العبث العظيم واعلم انه ليس المقصود من ذكر هذا المعنى تعريف ان الامر
كذلك بل المقصود منه شيء اخر وهو انه قد يقع الاشتباه في شيء معين انه هل هو ضروري الثبوت
ام لا فبعضهم يدعي كونه ضروري الثبوت بحسب الضرورة السابقة والاخر يثبت كونه ضروري
الثبوت بحسب الضرورة اللاحقة وحينئذ يشتد الخصام ويقوى النزاع فاما من كان عارفا بالفرق
بين هذين النوعين من الضرورة فانه لا يشتبه عليه ذلك مثاله اذا اثبتنا بالبرهان ان العالم
ممكن الوجود لذاته فربما قال السائل هذا محال لان العالم ان كان موجودا فهو حال وجوده يكون



واجب الوجود وواجب الوجود لا يكون ممكن الوجود وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون ممتنع الوجود
وممتنع الوجود لا يكون ممكن الوجود واذا كان لا حالة له سوى الوجود والعدم ثبت ان كل واحد
منهما ينافي كونه ممكنا فثبت ان القول بالامكان محال فجوابه بان الذي ادعيناه هو نفي الوجوب السابق
على الوجود والذي ادعيتموه اثبات الوجوب المتاخر عن الوجود المترتب عليه ولا منافاة بين
البابين ولولا حصول العلم بالفرق بين الوجوب السابق والوجوب اللاحق والا لما امكن دفع هذه العقدة
المسألة الثامنة الامكان قد يعني به سلب الضرورة عن احد الطرفين فان سلبنا الضرورة عن
طرف الوجود عبرنا عنه بقولنا يمكن ان يكون بمعنى انه لا يمتنع وجوده وحينئذ يدخل فيه الواجب
لذاته وان سلبنا الضرورة عن طرف العدم عبرنا عنه بقولنا يمكن ان لا يكون بمعنى انه لا يمتنع
عدمه وحينئذ يدخل فيه الممتنع لذاته وههنا دقيقة وهي انه لا يلزم من صدق قولنا يمكن ان يكون
بهذا التفسير صدق قولنا يمكن ان لا يكون بهذا التفسير وذلك ظاهر عند التامل وهذا المعنى
هو المسمى بالامكان العام وقد يعني به سلب الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات فيكون معنى
قولنا يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون هو انه لا ضرورة بحسب الذات لا في الوجود ولا في العدم
ولكن يدخل فيه الضرورة بحسب الوصف وبحسب الوقت وهذا المعنى هو المسمى بالامكان الخاص
وقد يعني به سلب الضرورة بحسب الذات وبحسب الوصف وبحسب الوقت وهذا هو المسمى
بالممكن الاخص واعلم ان من وقف على هذه المفهومات الثلاثة علم بالضرورة ان هذا الثالث
اخص من الثاني والثاني اخص من الاول واعلم ان قوما عظماء لم يعرفوا الفرق بين الضرورة
السابقة وبين الضرورة اللاحقة وزعموا ان الشيء اذا كان موجودا فهو حال وجوده يكون واجب
الوجود وما يكون واجبا لا يكون ممكنا وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون واجب العدم وما يكون
واجب العدم لا يكون ممكن الوجود وعند هذا قالوا الشيء بالنسبة الى الزمان الحاضر يمتنع ان يكون
ممكن الوجود او ممكن العدم بل هذا الامكان انما يحصل بالنسبة الى الزمان المستقبل مثل ان يقال
هذا الشخص الذي هو الان حي يمكن ان يبقى في الزمان الثاني حيا ويمكن ان لا يبقى حيا وسموا
هذا بالامكان الاستقبالي وزعموا ان الامكان لا يعقل ولا يتقرر الا على هذا الوجه اما
الحكماء فقد زعموا ان الامكان الحالي معقول والشبهة المذكورة انما قويت بسبب الجهل بالفرق
بين الضرورة المتقدمة على الحصول والضرورة المتاخرة عن الحصول واما الامكان بهذا الوجه
فهو ايضا اعتبار صحيح ومن العقلاء من قال الامكان لا يعقل الا على الوجه الاول فاما على

الوجه الثاني في ابطال الانه قولنا هذا الشي يمكن ان يتغير في الزمان المستقبل اما ان يكون المراد منه
انه في الحال الحاضر يمكن ان يتغير في الزمان المستقبل او المراد منه انه اذا جاء ذلك الزمان
المستقبل وحضر فانه عند ذلك الحضور يمكن ان يتغير فان كان المراد هو الاول فهو محال لان وقوع
التغير في المستقبل مشروط بحصول المستقبل وحصول المستقبل في الحال محال فكون التغير الواقع في
المستقبل ممتنع الحصول في الحال واذا كان ذلك ممتنعا لم يكن ممكنا لان الشي الواحد باعتبار الواحد
لا يكون ممكنا وممتنعا معا وان كان المراد هو الثاني فهو باطل لان المستقبل اذا حضر صار حاضرا
حالا فلو امتنع حصول الامكان بالنسبة الى الحال امتنع حصوله في المستقبل بعد صيرورته حالا حاضرا
فهذا ما في هذا الموضع المسئلة التاسعة اعلم ان الضرورة والامكان قد يراد بهما اعتبار
حال الشي في نفسه وقد يراد بهما اعتبار حال الشي في الذهن اما الاول فهو ان يكون كون المحمول
لذلك الموضوع واجب الثبوت في نفسه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العقول والافهام واما الثاني
فهو ان يكون المعتبر هو كيفية حكم العقل بذلك فان حكم حكما جزما فهذا هو الضروري بحسب الذهن وان لم
يجزم بالحكم فذاك هو الممكن بحسب الذهن والفرق بين الامرين ان كون الشي في نفسه اما ان يكون ممتنعا
في نفس الامر او يكون واجبا في نفس الامر فاما ان يكون جائزا في نفس الامر وذلك كما ظن من ظن ان كون الشي
منتقلا من القدم الى الحدوث ومن الحدوث الى القدم امر ممتنع في نفسه فثبت ان اتصاف العالم بالحدوث او القدم
ليس على سبيل الامكان في نفس الامر البتة ولكنه في الذهن فالامكان قائم به ان قبل قيام الدليل على
احد الطرفين يكون كل واحد منهما مجوزا فهذا التجويز والامكان انما هو بحسب الذهن فقط فثبت ان
الجواز والامكان بحسب الامر في نفسه غير حاصل وثبت ان الجواز والامكان بحسب الذهن والعقل
قائم حاصل فوجب القطع بان الامكان في نفس الامر مغاير للامكان الذهني وان حاصل الحكم في
الجواز الذهني الشك والتوقف في الحكم واما الجواز بحسب الامر فهو جزم الذهن بانه في نفسه غير ممتنع الحصول
وثبت بما ذكرنا ان الشي قد يكون واجب الثبوت في نفسه وان كان ممكنا بحسب الذهن فاما عكسه وهو
ان يكون الشي ممكنا في نفسه وان كان واجب الثبوت في الذهن فهذا ايضا كثير الوجود ونذكر ذلك ايضا
على الفرق المذكور المسئلة العاشرة في اعتبار حال القضايا بحسب نسب محمولاتها الى موضوعاتها
اعلم انا قبل الخوض في المقصود نقدم مقدمتين المقدمة الاولى ان القضية لا تكون حملية الا انا نسب
محمولها الى موضوعها اما بالايجاب او بالسلب وهذا القدر يسمى اصل القضية حملية ولما بان
كيفية ذلك الثبوت وذلك السلب اعني بيان ان ذلك الثبوت ضروري او ممكن او دائم او موقت



فذاك تمام الحاجة في كون القضية حملية التي ذكرها المقدمة الثانية لما عرفت ان كل
ضروري فهو دائم لكن ليس كل دائم ضروريا فانه قد يكون دائما لاجل وجود سبب منفصل وعلى هذا
التقدير فيكون الضروري اخص من الدائم ويكون اللادائم اخص من اللاضروري لما ثبت ان نقيض الاخص
اعم من نقيض الاعم واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول اذا حكمنا بكون موضوع متصفا بمحمول فاما
ان لا نذكر بعده كيفية ذلك الاتصاف او نذكره فان كان الاول فهو القضية المسماة بالمطلقة العامة
فان الثابت بالضرورة والثابت لا بالضرورة والثابت دائما والثابت لا دائما مشتركة في اصل
الثبوت فالحكم باصل الثبوت لا يكون فيه دلالة على شي من هذه القيود المخصوصة فيكون ذلك مطلقا
عاما واما ان ذكرنا في القضية كيفية ذلك الثبوت فمحل الكيفية اما الضرورة او الامكان او الدوام
او اللادوام او ما تركب من بعض هذه الاقسام مع بعض اما بيان ان محل الكيفية هي الضرورة فان ذكرنا
ان ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع حاصل بحسب ذات الموضوع فهذه القضية هي المسماة بالضرورية
المطلقة وان ذكرنا ان هذا المحمول ضروري الثبوت بحسب الوصف العنواني للموضوع فهي التي سميناها
بالمشروطة العامة وان ذكرنا ان هذا المحمول ضروري الثبوت بحسب الوصف العنواني وغير
ضروري الثبوت بحسب الذات فهي التي سميناها بالمشروطة الخاصة وان ذكرنا ان هذا
المحمول ضروري الثبوت بحسب وقت معين فهو الوقتي وان ذكرنا انه ضروري بحسب وقت غير
معين فهو المنتشر واما بيان ان محل الكيفية هي الدوام فان ذكرنا ان المحمول دايم بدوام ذات
الموضوع فهذه القضية هي الدائمة وان ذكرنا ان المحمول دايم بدوام الوصف العنواني لذات
الموضوع فهذه القضية هي العرفية العامة وقد تسمى ايضا بالمطلقة المنعكسة بسبب ان السالبة
الكلية اذا كانت مطلقة عامة لم تنعكس اما اذا كانت من هذا الباب فانها تنعكس فان ذكرنا
ان المحمول يدوم بدوام الوصف العنواني ولا يدوم بدوام ذات الموضوع فهي العرفية الخاصة
واما بيان ان محل الكيفية هي الامكان فهي اما الامكان العام او الخاص او الاخص او الاستقبالي
واما بيان ان محل الكيفية هي المحمول بشرط اللاضرورة فهو ان يقال هذا الموضوع موصوف بهذا
المحمول بشرط ان لا يكون ضروري الثبوت له وعلى هذا التقدير فانه يدخل فيه عين الدائم والدائم
الخالي عن الضرورة ونحن سميناها هذه القضية بالوجودية اللاضرورية واما بيان ان محل الكيفية
هي المحمول بشرط اللادوام فهو ان يقال الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط ان لا يكون دائم الثبوت
ونحن سميناها هذه القضية بالوجودية اللادائمة ولا شك انها اخص من الوجودية اللاضرورية وجميع القضايا

المذكورة هاهنا هي هذه: الضرورية، المشروطة العامة، المشروطة الخاصة، الوقتية، المنتشرة، الدائمة، العرفية العامة، العرفية الخاصة، الوجودية اللاضرورية، الوجودية اللادائمة، الممكنة العامة، الممكنة الخاصة، الممكنة الأخص، الممكنة الاستقبالية، المطلقة العامة.

**المسئلة الحادية عشر** في بحث آخر يتعلق بالقضية الممكنة

اعلم انا اذا قلنا ج يمكن ان يكون ب فج هو الموضوع ثم بعد هذا الجزء بالجملة ان شئنا جعلنا المحمول هو قولنا يمكن ان يكون ب وان شئنا جعلنا المحمول هو الباء وجعلنا الامكان جهة فلذلك الحمل اما على التقدير الاول فهذه القضية في الحقيقة مطلقة عامة وذلك لانا جعلنا هذا الامكان على هذا الموضوع ولم يبين ان حمل هذا الامكان على ذلك الموضوع اهو بالامكان ام بالوجوب وليس لقائل ان يقول انا اذا عقلنا نعلم ان ثبوت الامكان للممكن لا يكون الا بالضرورة وذلك لان البحث في كون القضية مطلقة او موجهة ان يكون الجهة مذكورة في اللفظ او غير مذكورة اذ لو كفى في كون القضية موجهة حصول تلك الكيفية في نفس الامر لكان كل قضية موجهة فلم يكن شيء منها مطلقا واما على التقدير الثاني فان القضية الممكنة تصير وجودية لا ضرورية وذلك لانا لما حكمنا بان هذا الامكان جهة لهذا الحمل الا انه نفس المحمول وجب وجود شيء آخر يكون هو المحمول فيصير تقدير قولنا كل ج يمكن ان يكون ب هو ان الحكم موصوف بالباء اتصافا مع نعت الامكان ولا معنى للوجودية اللاضرورية الا ذلك.

**المسئلة الثانية عشر** في بحث ثالث يتعلق بالامكان والوجوب اعلم انا اذا قلنا بالضرورة كل ج ب او قلنا بالامكان كل ج ب فهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل واحد واحد من آحاد ذلك الموضوع والثاني ان يكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول للكل لا لكل الآحاد من حيث انه كل والفرق بين البابين ظاهر والفرق بين هذين الوجهين الاول ان الكل بما هو كل مغاير لكل واحد واحد واذا كان كذلك لم يمتنع الحكم على احدهما بغير الحكم على الآخر اقصى ما في الباب انه يلزم من صدق الحكم على احدهما صدق الحكم على الآخر الا ان هذا لا يمنع من وقوع التغاير في الحكم الثاني وهو ان العلم الضروري حاصل بانه لا يمتنع في كل واحد واحد من الناس الموجودين ان يأكل في وقت المعين الخبز مع اللبن فاما ان الكل من حيث انه كل هل يمكن ذلك فيه فمعلوم انه محل الشك والمعلوم مغاير للمشكوك لا محالة.

**المسئلة الثالثة عشر** اعلم انه فرق بين قولنا بالامكان ليس وبين قولنا ليس بالامكان فان الاول يفيد السلب مع حصول قيد الامكان والثاني يفيد رفع الامكان وكذلك الفرق بين قولنا بالوجوب ليس وبين قولنا ليس بالوجوب فان الاول يفيد السلب



مع حصول قيد الوجوب والثاني يفيد رفع الوجوب وهذا الفرق امر ظاهر جلي والشيخ ذكره في المشرقية وبالغ في التحذير عن اهماله ولقد رأيت في كتاب المباحثات ان بهمنيار طلب منه دليلا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فكتب اليه ان الشيء الواحد لو صدر عنه آ و ب لكان آ ليس ب فيلزم ان يقال صدر عنه ب ولم يصدر عنه ب وذلك متناقض فقلت هذا ليس بحجة لانه ان كان الالزام ان الذي صدر عنه شيء صدر عنه ايضا ما ليس ذلك الشيء فهذا حق لكن لم قلتم انه محال فانه ليس النزاع الا فيه وان كان الالزام هو ان الذي صدر عنه شيء لم يصدر عنه ذلك الشيء فلم قلتم ان هذا لازم فان قلتم لما صدق ان الشيء الذي صدر عنه شيء صدر عنه ما ليس ذلك الشيء لزم ان يصدق ان الذي صدر عنه شيء لم يصدر عنه ذلك الشيء فلم قلتم ان ذلك لازم والدليل عليه انه لا يلزم من صدق قولنا بالامكان ليس صدق قولنا ليس بالامكان ولا من صدق قولنا بالوجوب ليس صدق قولنا ليس بالوجوب فكذلك لا يلزم من صدق قولنا صدر عنه ما ليس كذا صدق قولنا لم يصدر عنه كذا.

**المسئلة الرابعة عشر** قال قوم القضية لا تصدق كلية الايجاب الا اذا صدقت دائمة الايجاب والا فيصدق السلب في بعض الازمنة لبعض الافراد وحينئذ يصدق السلب الجزئي لكن صدق السلب الجزئي ينافي صدق الايجاب الكلي بدليل ان من ذكر ايجابا كليا واراد آخر ان يكذبه فيه فانه يذكر السلب الجزئي فثبت ان القضية لا تصدق كلية الا اذا صدقت دائمة وقال الاكثرون انا اذا قلنا كل ج ب كذا فمعناه انه لا واحد يصدق عليه اسم الموضوع الا وقد ثبت له ذلك المحمول ثبوتا غير مبين انه من باب الدوام او اللادوام او الوجوب او الامكان واذا كان الامر كذلك ثبت ان الكلية لا توجب الدوام واعلم ان البحث لفظي والقول الثاني اعرف

**المسئلة الخامسة عشر** اتفقوا على ان الدوام في الجزئيات قد يحصل بدون الضرورة اما في الكليات فالمشهور ان الدوام فيها لا يحصل الا مع الضرورة وعولوا في ذلك على ان الدائم لا بد عليه ان جميع افراد النوع الواحد يجب ان يكون حكمها حكما واحدا فاذا ثبت انه يجوز في حق بعض الافراد حصول الدوام الخالي عن الضرورة وجب ان يجوز هذا التجويز في حق جميع الافراد

**المسئلة السادسة عشر** المحققون ان القضية لا يمكن الحكم فيها على سبيل الكلية الا اذا كانت ضرورية والدليل عليه ان قولنا كل ج لا نعني به كل ما دخل في الوجود من آحاد الجيمات حتى يكون الحصر واقعا باثبات هذه الكلية بل نعني به كل ما اذا وجد فانه يصدق عليه عند وجوده انه ج ولو لم يكن ذلك الحكم ضروريا فكيف نعلم انه ابدا يكون كذلك وثبت ان الحكم الجزم

الكلي لا يمكن الا اذا كان ضروريا فان قالوا انا نقول كل كوكب شارق فهو غارب مع ان هذا الحكم فيه
ليس بضروري قلنا بل هو ضروري في وقت ما فاما الذين يعتقدون انه غير ضروري فانه
لا يمكنهم ان يحكموا هذا الحكم الكلي على سبيل الجزم المسئلة السابعة عشر المشهور ان اعم القضايا
هو الممكن العام وتحته المطلق العام وفيه اشكال وذلك لان القضية الممكنة العامة لما كان الامكان
محمولا فيها واما ان يكون الامكان جهة للحمل فان كان الامكان محمولا فيها فهذه القضية المحمول فيها محمولة
عامة لانا انما نحمل فيها وهو ذاتي الامكان الموضوع [illegible] وما بينا كيف [illegible] الامكان [illegible] المطلق
العام [illegible] ولما ان كان الامكان جهة للحمل فلا بد وان يكون المحمول هو ثبوت ذلك الشيء [illegible] فان
بالامكان العام كل ج ب فالمحمول هنا بالامكان محمولا [illegible] المحمول هو [illegible] فمعناه ان ب ثابت
لج بشرط ان لا يكون ممتنع الثبوت له وهذا الشرط كالعبث لان كل ما كان ثابتا للشيء لم يكن ممتنع الثبوت
له فكان اعتبار هذا الشرط عبثا المسئلة الثامنة عشر المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام ان
يكون سلبا او ثبوتا فان قيل ان يقول انه سلب محض لانه محمول على الامكان الخاص والامكان الخاص سلب
فيلزم انه محمول على العدم والمحمول على العدم عدم فثبت ان الامكان العام عدمي اما قولنا الامكان العام
محمول على الامكان الخاص فظاهر واما قولنا الامكان الخاص عدمي فلانه لو كان ثبوتيا لكان ممكنا
لذاته فيكون امكانه زائدا عليه ويلزم التسلسل واما قولنا المحمول على العدم عدم فهو ايضا ظاهر لامتناع
قيام الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول ايضا ان المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام ان يكون هو انه لا
يمتنع وجوده فهو عبارة عن سلب الامتناع والامتناع عدمي فسلب العدم ثبوت فالامكان العام
مفهوم ثبوتي ثم نقول بتقدير ان يكون ثبوتيا لكنه ليس جنسا للوجوب بالذات وللامكان الخاص ولو كان
جنسا لهما لامتاز الوجوب بالذات عن الامكان الخاص بفصل وكل ما يكون كذلك فهو مركب وكل مركب ممكن
لذاته فيلزم ان يكون الواجب بالذات ممكنا بالذات هذا خلف المسئلة التاسعة عشر اعلم انا قد
استقصينا الكلام في الكلي الموجب فلنذكر الان شيئا من احكام الكلي السالب فنقول قد ذكرنا انا اذا قلنا
كل ج ب فمعناه اثبات هذا المحمول لهذا الموضوع من غير بيان ان ذلك الثبوت دايم او غير دايم ضروري
او ممكن بل المراد منه هو القدر المشترك بين كل هذه الاقسام وهو اصل الثبوت مع قطع النظر عن تلك
الزوايد فهذا هو الموجبة المطلقة العامة واذا عرفت هذا فالموجبة المطلقة العامة فالقوم مثلوه
في السالبة المطلقة العامة فاذا قلنا لا شيء من ج ب كان معناه لا شيء من احاد الجيم الا وهو بحيث يصدق عليه
انه مسلوب عنه الباء من غير بيان ان ذلك السلب دايم او غير دايم وبالضرورة او بالامكان وعلى هذا التقدير



فانه يصدق قولنا لا شيء من الناس بمتنفس وضاحك لان كل واحد من الناس لا بد وان يسلب عنه التنفس والضحك
في وقت ما ومتى صدق السلب في وقت ما فقد صدق اصل السلب فهذا هو المراد من السالبة المطلقة
العامة واما في العرف فانه يعني قولنا بناء على هذا المفهوم فقولنا لا شيء من ج ب معناه ان المحمول دايم
السلب عن جميع افراده ما دام الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا ونحن نسمي هذا بالسالبة العرفية
العامة وعلى هذا التفسير فقولنا لا شيء من الانسان بمتنفس وضاحك يكون كاذبا المسئلة
العشرون ان السالبة الجزئية يعبر عنها بثلث عبارات فالعبارة الاولى قولنا بعض الناس ليس بكاتب
وهذا يشبه الموجبة المعدولة لان بعض الناس موضوع وقولنا ليس بكاتب هو المحمول وعلى هذا التقدير
يكون القضية موجبة والعبارة الثانية قولنا ليس بعض الناس بكاتب وهذا صريح في السلب الجزئي و
العبارة الثالثة قولنا ليس كل الناس بكاتب والمفهوم الاول من هذا اللفظ انما هو سلب المحمول عن
الكل الا ان السلب عن الكل قد يكون لاجل السلب عن بعض الاحاد وقد يكون لاجل السلب عن جميع الاحاد
والاول واجب الاعتبار والثاني غير واجب الاعتبار فطرحوا المشكوك واخذوا المتيقن فقالوا معناه
سلب الحكم عن البعض وعلى هذا التقدير فالمفهوم الاول هو سلب الحكم عن الكل وبواسطته يفيد سلب الحكم
عن البعض واعلم انه فرق بين قولنا ليس كل ج ب وبين قولنا كل ج ليس ب فقولنا ليس كل يفيد سلب العموم وقولنا
كل ج ليس يفيد عموم السلب وهو بحسب التركيب اللفظي [illegible] المسئلة الحادية والعشرون
صدق السلب الجزئي لا يمنع من صدق السلب الكلي والدليل عليه ان المنافاة بين السلب والايجاب
اتم من المنافاة بين السلب والسلب فاذا كان ثبوت السلب في جزئي لا يمنع من ثبوت الايجاب
لجزئي اخر فبان لا يمنع من ثبوت السلب فيه كان اولى وايضا فلو كان ثبوت السلب في جزئي يمنع
من ثبوته في الجزئي الاخر لوجب ان تكون السالبة الكلية كاذبة لانها تفيد حصول السلب في جميع
الجزئيات ولما لم يكن كذلك علمنا ان ثبوت السلب في جزئي لا يمنع من ثبوته في جزئي اخر ولا يمنع من
الايجاب في الجزئي الاخر ولما الذين قالوا ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فكانه
على عرف مضطرب فان موضوع القضية اذا كان شخصا معينا حصل هذا الوهم فقولنا زيد قائم يوهم
ان غيره ليس بقائم واذا كان كليا اوهم ذلك فانه اذا قيل الفساق يحجبوا عن الدخول على الامير اوهم ان غير
الفساق لم يحجبوا عن الدخول وبالجملة فالبحث عن احكام اللغات خاصة ليس من شان المنطقي المسئلة
الثانية والعشرون القضية لا بد لها من جزئين وهما الموضوع والمحمول كقولنا زيد قايم ومثل هذه القضية
تسمى ثنائية فان صرح فيها باللفظ الدال على الارتباط كقولنا زيد هو قائم سميت ثلاثية فان ذكر

مع ذلك لفظة تدل على كيفية ذلك الارتباط وهو المسمى بالجهة وتسمى بالمنطقية كقولنا زيد يمكن ان يكون
حيوانا فان قيل القضية قد يذكر فيها ما يدل على كمية الحكم واللفظ الدال على هذه الكمية يسمى سورا
وهو في الايجاب الكلي قولنا كل وفي السلب الكلي لا شيء ولا واحد وفي الايجاب الجزئي قولنا بعض
وفي السلب الجزئي قولنا ليس بعض وبعض ليس وليس كل وقد يذكر القضية خالية عن اللفظ الدال على
كمية الحكم وهي القضية المهملة فاذا ثبت هذا فنقول انهم سموا القضية ثلاثية اذا كان اللفظ الدال على
الارتباط مذكورا وسموها رباعية اذا كان اللفظ الدال على كيفية ذلك الارتباط مذكورا فلم لم يسموها
خماسية اذا كان اللفظ الدال على كمية الحكم مذكورا قلنا ذلك لان الارتباط معنى زائد على ذات الموضوع
والمحمول وكذلك الجهة ايضا مفهوم زائد على الارتباط فاما هاهنا السور ليس امرا زائدا على ذات الموضوع
فان قولنا كل حيوان الموضوع فيه هو كل واحد واحد من الجزئيات فالسور ليس امرا مغايرا لذات الموضوع
فظهر الفرق المسألة الثالثة والعشرون الترتيب الصحيح ان يكون الموضوع مقدما في اللفظ
ويكون المحمول مذكورا عقيبه لان الموضوع هو الذات القائمة بالنفس والمحمول حكم من احكامها وحال من
احوالها والغني مقدم على المحتاج فوجب تقديم الموضوع على المحمول في اللفظ كقولنا الله معبودنا ومحمد
نبينا اما لو عكسنا فانه يفيد في العرف حصر ذكر المحمول في ذلك الموضوع كقولنا معبودنا الله ونبينا محمد
واما اللفظ الرابط فقال الامام كانه الطبيعي ان يكون متوسطا بين الموضوع والمحمول فقال زيد هو قائم لان
هذا الارتباط نسبة بينهما فاللفظ الدال عليه يجب ان يكون متوسطا بين اللفظين الدالين على الموضوع
والمحمول واما الجهة فالمستعمل في لغة العرب ان يكون مقدمة على اللفظ الرابط فقال زيد يجب ان
يكون كاتبا هذا هو الكلام في الموجبات اما السوالب فالقضية ان كانت خالية عن الجهة وجب ان
يكون حرف السلب مقدما على اللفظ الرابط فقال زيد ليس هو بقائم فان تاخر عن اللفظ الرابط صارت
القضية موجبة معدولة كما بيناه وان كانت موجهة وجب تقديم حرف السلب على الجهة فاذا قلت يجب
ان يكون كذا فان نقيضه بان يقول ليس يجب ان يكون كذا اما لو تاخر حرف السلب عن الجهة لم يكن ذلك
مناقضا له بل ان كان ذلك في مادة الامكان لجمعا على الصدق كقولنا يمكن ان يكون يمكن ان لا يكون
وان كان في مادة الوجوب لامكن اجتماعهما على الكذب كقولنا يجب ان يكون يجب ان لا يكون ه مه
المسألة الرابعة والعشرون في ان التقابل بالسلب والايجاب اقوى من التقابل بالتضاد
ويدل عليه وجوه الاول ان ما ليس بخير فيه عقدان انه ليس بخير وفيه عقد انه شر وعقد انه ليس بخير
لا يناقضه عقد انه شر لانهما قد يصدقان ولا عقد انه ليس بشر لانهما قد يصدقان بل المنافي لهذا العقد



انه خير ولما ثبت ان المنافي لعقد انه ليس بخير ليس الا عقد انه خير وجب ان لا يكون المنافي لعقد
انه خير الا عقد انه ليس بخير فحينئذ تم المنافاة من الجانبين الحجة الثانية ان الحكم بانه خير وهو ذاتي
وانه ليس بشر وهو عرضي له واعتقاد انه ليس بخير يرفع اعتقاد انه خير وهو الامر الذاتي واعتقاد
انه شر يرفع اعتقاد انه ليس بشر وهو الامر العرضي والرافع للامر الذاتي اقوى منازعة من
الرافع للامر العرضي فثبت ان اعتقاد انه ليس بخير اقوى معاندة من اعتقاد انه شر الحجة الثالثة
الشر لولا انه ليس بخير لما كان اعتقاده رافعا لاعتقاد انه خير وذلك يدل على ما ذكرناه ه مه
المسألة الخامسة والعشرون في طبقات المتلازمات ه مه

## فالطبقة الاولى للوجوب

| | |
|---|---|
| واجب أن يوجد | ليس بواجب أن يوجد |
| ممتنع أن لا يوجد | ليس بممتنع أن يوجد |
| ليس بممكن العامي أن لا يوجد | ممكن العامي أن لا يوجد |

## الطبقة الثانية للامتناع

| | |
|---|---|
| واجب أن لا يوجد | ليس بواجب أن لا يوجد |
| ممتنع أن يوجد | ليس بممتنع أن يوجد |
| ليس بممكن العامي أن يوجد | ممكن العامي أن يوجد |

## الطبقة الثالثة للامكان الخاص

| | |
|---|---|
| ممكن أن يكون | ليس بممكن أن يكون |
| ممكن أن لا يكون | ليس بممكن أن لا يكون |

فكل واحد من هذه الطبقات الثلث متلازمة متعاكسة ونقائضها ايضا كذلك ولما كان اللازم
الذي يكون اعم من الملزوم فالضابط فيه ان نقيض كل طبقة يكون لازما اعم للطبقة الاخرى وذلك
لان الطبقات لما كانت ثلثة كان نقيض الواحدة منها يندرج تحته الباقيتان فيكون ذلك النقيض
بالنسبة الى كل واحدة منهما بعينه يكون اعم منها ثم هاهنا اشكالات الاول قول القائل ان
قولنا واجب ان يوجد يلزمه انه ممتنع ان لا يوجد انما يصح لو كان المفهوم من قولنا واجب ان يوجد
مغايرا للمفهوم من قولنا ممتنع ان لا يوجد لامتناع كون الشيء لازما لنفسه لكنا لا نعقل من كون الشيء

واجب الوجود الا انه ممتنع عدمه وامّا كان احد المفهومين غير الآخر بطل القول بحمل احدهما على الآخر حملاً
الآخر الجواب ان الوجوب عبارة عن التعين الشامل للوجود والامتناع عبارة عن التعين
الشامل للعدم وعلى هذا التقدير ظهر الفرق بين المفهومين السؤال الثاني انكم ابيتم قولنا
الحيوان موجود لا بين احدهما قولنا ممتنع ان لا يوجد والثاني قولنا ليس بالممكن العامي ان لا يوجد
الا ان هذا الكلام معناه انه ليس بممتنع ان لا يوجد ونفي النفي عين الاثبات فيصير معنى قولكم ليس
بالممكن العامي ان لا يوجد هو انه ممتنع ان لا يوجد وعلى هذا فلا فرق بين قولنا ممتنع ان لا يوجد وبين
قولنا ليس بالممكن العامي ان لا يوجد الا في اللفظ والمفهوم واحد وعلى هذا التقدير فكيف يمكن انكار
ان احدهما يلزم الآخر الجواب ان سؤالكم انما يتوجه ان لو قلنا ان الامكان العام سلب ضرورة العدم
اما اذا قلنا انه مفهوم ثبوتي يلزمه سلب ضرورة العدم فحينئذ اندفع هذا السؤال السؤال الثالث
انكم ذكرتم في الطبقة الثالثة قولنا ممكن ان يكون يلزمه ممكن ان لا يكون وهذا ايضا مشكل لان هذا
الكلام انما يستقيم في الممكن الخاص وان كان ذكر في قولنا يمكن بالامكان الخاص ومعناه لا ممتنع ولا واجب
ولا يلزم من عدم كون المفهوم من قولنا يمكن ان يكون خارجا من قولنا ممكن ان لا يكون فاذا كان خارجا لم يتم
جعله لازما له خارجيا الجواب انا ادعينا اللزوم فاما كونه لازما خارجيا فما ذكرناه قال الشيخ
القضيتان الشخصيتان هما اللتان يختلفان بالسلب والايجاب بعد الاتفاق في الموضوع
والمحمول والشرط والاضافة والجزء والكل وبالقوة والفعل والزمان والمكان قال المفسر
هاهنا مسئلتان الاولى في حد التناقض يقول التناقض اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب
على جهة يقتضي لذاته ان يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة فالاختلاف جنس وانما قال ان
الاختلاف قد يكون بسبب التغاير في الموضوعات او المحمولات وقد يكون بسبب الاختلاف بالايجاب
والسلب ثم الاختلاف بالايجاب والسلب قد لا يوجب التنافي كقولنا هذا متحرك هذا ليس بساكن وقد
يوجب التنافي ثم هذا الاختلاف الواقع بالسلب والايجاب الموجب للتنافي قد يكون ذاتيا كقولنا الحيوان
بشر انه ليس بانسان وقد يوجب التنافي بالذات كقولنا هذا انسان هذا ليس بانسان والمراد من
هذا التنافي انه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق ويمتنع ايضا اجتماعهما على الكذب ثم هاهنا كلام وهو ب
٤٩ ان القضايا لا تخلو عن الوجوب والامتناع والامكان والصدق في الوجوب اشكل في الثبوت
والامتناع في العدم والكذب بالعكس واما الممكن فالصادق والكاذب متعين فيه في الماضي والحاضر
وقوعا لا وجوبا وفي المستقبل المشهور انه لا يتعين فيه الصدق والكذب على احد الطرفين بالتعين



للصدقية والاخر للكذبية بحسب نفس الصادق واجب الوجود والكاذب ممتنع الوقوع ولا الى القدرة
والاختيار واعلم ان الصدقية والكذبية وصفان يتحققان في نفس الامر والوصف الحقيقي الثابت
في نفس الامر يمتنع قيامه بموصوف مبهم في نفس الامر لان المبهم في نفس الامر لا وجود له في نفس الامر
وما لا وجود له في نفسه امتنع حصول غيره له فثبت انه لا بد ان يتعين الصدقية والكذبية لاحدهما بعينه
من غير تحير ومتى كان الامر كذلك كان القول الجزم بانا نقطع بهذين هو الكلام الحق في التناقض
المسئلة الثانية في بيان شرائط حصول التناقض اعلم ان كلام الشيخ في جميع كتبه يدل على ان
التناقض لا يتحقق الا عند اجتماع شرائط ثمانية وعندي انه يكفي في تحقق التناقض وحدة الموضوع
ووحدة المحمول ووحدة الزمان فاذا حصلت هذه الامور فقد حصل التنافي بين الايجاب والسلب لان ثبوت
الشيء المعين للشيء المعين في الزمان المعين ولا ثبوته له في عين ذلك الزمان مما لا يجتمعان ولا يرتفعان
اما سائر الامور المعدودة فهي داخلة فيما ذكرناه اما وحدة الشرط ووحدة الجزء والكل فداخلة في
وحدة الموضوع وذلك لانا اذا قلنا كل متحرك متغير حال كونه متحركا فقد صدقنا واذا قلنا المتحرك
غير متغير حال ما لا يكون متحركا فقد صدقنا ايضا وذلك لان المحكوم عليه بانه متغير هو الذات الموصوفة
بالحركة والمحكوم عليه بانه غير متغير هو الذات العارية عن المتحركية فالموضوع في احدى القضيتين غير
الموضوع في القضية الاخرى واما وحدة الجزء والكل فكذلك لانا اذا قلنا الزنجي اسود اي جلده
ثم قلنا الزنجي ليس باسود اي في سنّه كان تقرير الكلام جلد الزنجي اسود وسنّ الزنجي ليس باسود فظاهر
ان الموضوع في احدى القضيتين غير الموضوع في الاخرى واما وحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل
ووحدة المكان فهي داخلة في وحدة المحمول فانا اذا قلنا زيد اب اي لعمرو ليس باب اي لبكر فالمحمول في احدى
القضيتين ابوة عمرو والمسلوب في القضية الاخرى ابوة بكر فقد تغاير المحمولان واما وحدة
القوة والفعل فكذلك لانا اذا قلنا الخمر التي في الدن مسكرة وعنينا انها صالحة لان يحصل السكر
عند مباشرتها الجوف ثم قلنا انها ليست مسكرة اي انها غير موجبة للاسكار في الحال كان المحمول
في القضية الاولى غير المحمول في الثانية واما وحدة المكان فكذلك لانا اذا قلنا زيد جالس اي على
الارض زيد ليس بجالس اي على السماء فلا شك في تغاير المحمولين فثبت بمجموع ما قررنا ان وحدة الموضوع
والمحمول ووحدة الزمان كافية ولما الخمسة الباقية فهي كالمندرجة فيه قال الشيخ
وفي المحصورات ان يكون هذا الشرط موجودا ثم ان احدهما كلي والاخر جزئي قال المفسر
يعني لا بد مع رعاية هذا الشرط من حصول امر آخر وهو ان التناقض في الذات مع اختلافهما في

ويمتنع ارتفاعهما معا فقولنا الجزئيتان ولا يمتنع اجتماعهما في بعض المواد كقولنا بعض الانسان كاتب
بعض الانسان ليس بكاتب وايضا بالضرورة بعض الحيوان انسان بالضرورة بعض الحيوان ليس بانسان
واما الكليتان فلا يمتنع اجتماعهما في بعض المواد على الكذب كقولنا كل انسان كاتب ولا شيء من
الناس بكاتب فثبت ان الجزئيتين لا يتناقضان وان الكليتين ايضا لا يتناقضان فلم يبق الا ان يقال
المتناقضان هما الكلي والجزئي الموجبة الثاني في تقرير ذلك انا اذا قلنا كل ج ب فنقيضه هو الذي
يرفع هذه الكلية وقد عرفت انه يكفي في ارتفاع الكلية حصول السلب الجزئي فثبت ان نقيض الموجب
الكلي هو السالب الجزئي واذا كان كذلك لزم ان يكون نقيض السالب الجزئي هو الموجب الكلي ايضا
ضرورة ان التناقض امر لا يحصل الا من الجانبين فثبت بهذين الدليلين انه لا بد في حصول التناقض
في الكليات من رعاية هذا الشرط واعلم انا لما ذكرنا اقسام القضايا وجب ان نذكر نقيض كل واحد
منها على التعيين اما المطلقة العامة فقولنا اذا قلنا كل ج ب معناه في زمان ان ذلك المحمول ثابت لذات
الموضوع دايما او غير دايم او بالوجوب او لا بالوجوب بل ليس المذكور الا اصل الثبوت ونقول هذه القضية
لا يناقضها قولنا بعض ج ليس ب بهذا الاطلاق ايضا لانه لا يمتنع ان يكون الايجاب قد حصل في
وقت والسلب حصل في وقت آخر ومتى صدق ذلك فقد صدق كل من الايجاب والسلب واذا لم يمتنع توافقهما
على الصدق فقد بطل كون احدهما مناقضا للآخر فثبت ان الايجاب المطلق لا يناقضه الا السلب الدايم
ثم نقول السلب الدايم ينقسم الى السلب الدايم مع الضرورة والى السلب الدايم الخالي عن الضرورة ولا يمكن
ان يقال نقيض الموجبة المطلقة هي السالبة الدايمة مع الضرورة لاحتمال ان يكون الايجاب المطلق كاذبا
ويكون معه السالبة الدايمة الضرورية ايضا كاذبة ويكون الحق هو السلب الدايم الخالي عن الضرورة
ولا يمكن ايضا ان يقال نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدايمة الخالية عن الضرورة بعين ما ذكرناه
فلم يبق الا ان يقال نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدايمة من غير بيان ان ذلك الدوام مع الضرورة
او لا مع الضرورة اذا عرفت هذا الكلام في الموجبة الكلية المطلقة فاعرف مثله في ساير المحصورات
واما الوجودية اللاضرورية فاعلم ان معناها ان المحمول ثابت لذات الموضوع بشرط ان لا يكون
ضروريا له فنقيضه اما الكذب باصل الثبوت وهو السلب الدايم او بالايجاب لكن بقيد الضرورة
فنقيضه اما دوام المخالف او ضرورة الموافق واما الوجودية اللادايمة فمعناها اثبات المحمول
بشرط اللادوام فلا جرم كان نقيضه اما بدوام السلب او بدوام الايجاب فيكون الدوام مخيرا في
الموافق والمخالف فان قيل قد ذكرتم في نقيض الوجودية اللاضرورية ان نقيضها اما المخالف



الدايم او الموافق الضروري وذكرتم هاهنا ان نقيضها هو المخالف الدايم او الموافق الدايم فما الفارق
بينهما قلت قبل الخوض في بيان هذا الفرق لا بد من تقديم مقدمتين الاولى ان الحكم الدايم اما ان يكون دايما
في الايجاب او في السلب وعلى التقديرين فاما ان يكون مع الضرورة او لا مع الضرورة فالمجموع اربعة
المقدمة الثانية ان القضية التي نطلب نقيضها ان كانت موجبة فالذي يكون موجبا من هذه الاربعة
هو الذي نسميه بالموافق والذي يكون سالبا هو المخالف وان كانت سالبة فالامر بالعكس اذا عرفت هذا
فنقول الموجبة الوجودية اللادايمة هي التي حكمنا فيها بان ثبوت محمولها لموضوعها مشروط بشرط
اللادوام ومهما كان دايما كان نقيضا لها وقد ذكرنا ان الدايم قد يكون في السلب والايجاب وعلى
التقديرين فاما مع الضرورة او لا مع الضرورة فيكون هذه الاربعة كلها خارجة عن الوجودية
اللادايمة فلهذا قلنا ان الوجودي اللادايم الموجب يعتبر في نقيضه الدوام سواء كان موجبا موافقا
في الكيف او كان سالبا مخالفا في الكيف اما الوجودية اللاضرورية فيدخل فيه
اللادايم ويدخل فيها ايضا الدايم الخالي عن الضرورة فقد خرج من الاقسام الاربعة التي للدايم
قسم واحد فيه وهو الموافق الخالي عن الضرورة فبقي الخارج عنه الموافق الضروري او المخالف
الدايم سواء كان ذلك الدوام مع الضرورة او لا مع الضرورة فلهذا قلنا ان الوجودي اللاضروري
الموجب يعتبر في نقيضه الدوام في جانب المخالف والضرورة في جانب الموافق واما المطلقة
العرفية العامة فاذا قلنا كل ج ب وعنينا ثبوت الباء للجيم في جميع زمان وجود ج فقد اعتبرنا
فيه امرين احدهما اصل ثبوت المحمول للموضوع وذلك ينافيه لادوامه فعلى هذا نقيض هذه القضية
لا يحصل الا بان لا يوجد المحمول البتة في شيء من زمان وجود وصف الموضوع او ان وجد لكن لا يدوم
بدوامه الوجودية العرفية اللادايمة لما كان معناها انما يتحقق عند اجتماع امور ثلثة الاول
اصل الاثبات الثاني الدوام في كل زمان ثبوت وصف الموضوع الثالث اللادوام في كل زمان
ذات الموضوع كان نقيضها اما الكذب باصل الاثبات وهو الدوام في السلب او بان يكون الدوام
بدوام وصف الموضوع او ما لكذب الدوام بحسب الذات فنقيض قولنا كل ج ب بهذا المعنى لا يصدق
الا ان يصدق سلب المحمول عن بعض الموضوع دايما او ايجابه له دايما او سلبه عنه في بعض اوقات
وصف الموضوع الضرورية المطلقة ان نفي ضرورة الثبوت بقي اما ضرورة العدم او الامكان
الخاص والقدر المشترك منهما هو انه لا يمكن ان لا يكون وهو الامكان العام وان نفي ضرورة العدم
بقي اما ضرورة الوجود او الامكان الخاص والقدر المشترك منهما هو انه يمكن ان يكون وهو الامكان العام

الضرورية المشروطة اذا قلنا بالضرورة كل ب ج ما دام ب فقد اعتبرنا اصل الثبوت مع الضرورة
مع دوام هذه الضرورة بدوام وصف الموضوع ولا نحكم بان نفيها برفع احدهما او بوجود ذلك
اما بان لا يثبت ذلك المحمول عند حصول وصف الموضوع البتة او ان يثبت لكنه في بعض اوقاته دون
البعض او ان يثبت في كل الاوقات لكن مع عدم لزومه من الضرورة الضرورية المشروطة مع
شرط اللادوام معناها ان الذي يحكم ضروري بحسب وصف الموضوع ولا يكون ضروريا بحسب ذات
الموضوع ولا يحكم بان نفيه اما بدوام السلب او بان عدمه عند حصول الوصف او بحصوله
عند عدم ذلك الوصف الضرورية الوقتية لما تعين الوقت كان نقيضها برفع الضرورة في ذلك
الوقت الضرورية المنتشرة نقيضها برفع الضرورة عن كل الاوقات الدائمة نقيضها اللادائم
المحتمل المخالف الدائم او الموافق اللادائم الممكنة العامة انها مشتملة على الحكم الضروري
مع الممكن الخاص فكان الخارج عنها هو الضرورية الاخرى الممكنة الخاصة فقولنا ليس بالامكان الخاص
يلزمه اما ضرورة الايجاب او ضرورة السلب قال الشيخ العكس تصيير الموضوع
محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء السلب والايجاب بحاله والصدق والكذب بحاله قال المفسر
الشيخ بين حد العكس ... ان يدخل فيه جميع انواع المحدود وعكس النقيض ... من هذا
الحد قال الشيخ الكلية السالبة تنعكس مثل نفسها قال المفسر رضي الله عنه
الشيخ بين في الكتب ان السالبة المطلقة العامة لا تنعكس لنفسه والذي لخصته في هذا الباب
ان السالبة الوقتية والمنتشرة كل واحدة منهما داخلة تحت الوجودية اللادائمة وهي داخلة
تحت الوجودية اللاضرورية وهي داخلة تحت الممكنة الخاصة وهي داخلة تحت المطلقة العامة
وهي داخلة تحت الممكنة العامة لكن الوقتية والمنتشرة لا تنعكسان فانه يصح ان يقال لا شيء من
الانسان بمنخسف ولا يصح ان يقال لا شيء من المنخسف بانسان بل بعض المنخسف انسان بالضرورة
واذا ثبت في الاخص انه لا يقبل العكس فالاعم ايضا ان لا يقبل العكس فثبت بهذا البرهان ان هذه
السوالب السبع لا تقبل العكس واحتج القائلون بان السالبة المطلقة تنعكس مثل نفسها بان قالوا
اذا صدق قولنا لا شيء من ج ب وجب ان يصدق لا شيء من ب ج والا فليصدق نقيضه وهو
ان بعض ب ج الا ان هذا باطل من ثلاثة اوجه احدها بالافتراض وهو انه اذا كان بعض ب ج
فيمكننا ان نفرض شيئا معينا ويكون موصوفا بانه ب وبانه ج فذلك الجزء ب وكان ج فما لا شيء من
ج ب وثانيها انه لما صدق بعض ب ج ضم اليه السالبة الكلية وهي قولنا لا شيء من ج ب



ينتج بعض ب ليس ب هذا خلف وثالثها ان الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها فاذا صدق
بعض ب ج صدق بعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب هذا خلف الجواب ان هذا الخلف
الذي الزمتموه ليس بخلف في الحقيقة لانا بينا ان المطلقتين العامتين لا تتناقضان فيجوز ان
تجتمع قولنا كل ج ب مع قولنا لا شيء من ج ب على الصدق وعلى هذا التقرير فانه يزول السؤال
واما السوالب الست الباقية فالضرورية تنعكس سالبة ضرورية لما تقرر في بداية العقول ان
احد الشيئين اذا استحال حصوله مع الآخر استحال ان يحصل الآخر معه واما المشروطة العامة
فتنعكس كنفسها لانه لا معنى لها الا انه حكم فيها بالتنافي اجتماع الوصفين ويجوز البيان فيها بعينه
كما في الضرورية المطلقة واما المشروطة الخاصة فهي تنعكس مشروطة عامة ... لما
قرر ان عكس العرفية الخاصة عرفية عامة واما المطلقة العرفية العامة السالبة فهي تنعكس
مثل نفسها سالبة كلية والدليل المذكور في ان السالبة المطلقة العامة تنعكس كنفسها قائم هاهنا
والخلف لازم ومثل هذا البرهان يظهر ان عكس السالبة الدائمة دائمة اما المطلقة العرفية
العامة السالبة فهي تنعكس مثل نفسها سالبة كلية والدليل المذكور في ان السالبة المطلقة العامة
تنعكس كنفسها قائم هاهنا والخلف لازم ومثل هذا البرهان يظهر ان عكس السالبة الدائمة دائمة
اما المطلقة العرفية الخاصة وهي قولنا لا شيء من ج ب لا دائما بل ما دام ج فقال بعضهم انها تنعكس
مطلقة عرفية عامة لانه يصدق لا شيء من الكاتب بساكن لا دائما بل ما دام كاتبا ولا يصدق لا شيء
من الساكن بكاتب لا دائما بل ما دام ساكنا فان بعض ما هو ساكن يسلب عنه الكاتب ما دام موجودا
وهو الارض وقال الآخرون انها تنعكس كنفسها والدليل عليه انه لو كان عكسها دائما لكان عكس عكسها
وهو الاصل دائما لان عكس الدائم دائم وعكس العكس هو الاصل فيلزم ان يكون اللادائم دائما هذا
خلف واعلم ان على قولنا السالبة الدائمة تنعكس كنفسها سؤالا وهو ان يقول المختار عند الشيخ
ان الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة وفي مواد اخرى تنعكس ضرورية ويكون
الواجب هو القدر المشترك وهو الممكنة العامة وانما قلنا ان الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد
ممكنة خاصة فان قولنا كل كاتب انسان قضية ضرورية ثم عكسها وهو قولنا بعض الناس او كل
الناس كاتب قضية ممكنة خاصة لا ضرورية فانه لا ضرورة في كون احد من الناس كاتبا
ولا في شيء من الاوقات فهذا الكلام قد ذكر في الكتب واتفق المتأخرون على صحته وعندي هذا
... لانه لا ضرورة في كون احد من الناس كاتبا لا دائما ولا بحسب وقت ولا بحسب شرط

بل لو كان قولنا الانسان كاتب من باب الممكن الاخص وهو الممكن العاري عن جميع جهات الضرورة
فعند هذا القول كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال البتة فلنفرض سلب الكتابة عن
الانسان دائما فتقدير هذا الفرض يصدق قولنا دائما لا شيء من الناس بكاتب فهذه سالبة دائمة
مع ان عكسها ليس بحق بل الحق ان كل كاتب انسان بالضرورة وهذا يقدح في الجزم بان السالبة الدائمة
لا يجب ان ينعكس سالبة دائمة فان نازع منازع في هذا المثال فيمكنه بان يجعل هذا الكلام كليا
وهو انه ليس يستبعد فرض شيئين يكون احدهما مشروطا بالاخر ويكون المحتاج اليه ممكن الانفكاك عن
الاول مثل الجنون والحلم فان الحلم مشروط بالجنون والجنون لا يمتنع تقرره منفكا عن الحلم ولما
كان كذلك فانه لا يمتنع صدق قولنا دائما لا شيء من الحيوان بحالم مع ان عكسه وهو قولنا كل حالم
حيوان موجبة ضرورية فهذا الشك لا يندفع من التأمل **قال الشيخ** ولما الموجبة
الكلية والجزئية فلا يجب ان ينعكسا كليتين **قال المفسر** رضي الله عنه ها هنا مسائل ثلث
الاولى في ان الموجبة الكلية لا ينعكس كنفسها كلية اعلم ان العلة في ان عكس الموجبة الكلية
لا يجب ان يكون كليا وفي ان السالبة الجزئية لا يجب ان ينعكس شيء واحد وهو ان المحمول يجوز ان يكون
اعم من الموضوع فاذا كان كل خاص يصدق عليه العام لم يلزم ان يصدق على كل ذلك العام ذلك
الخاص والا بطل العموم وايضا انا صدق سلب الخاص عن بعض العام لم يلزم ان يصدق سلب العام عن
بعض الخاص والا بطل العموم فثبت ان العلة في قولنا الموجبة الكلية لا يجب ان ينعكس كلية وفي قولنا
السالبة الجزئية لا يجب ان ينعكس شيء واحد وهو احتمال كون المحمول اعم من الموضوع المسألة الثانية
في بيان ان الموجب سواء كان كليا او جزئيا فانه يجب ان ينعكس جزئيا وبرهانه انه اذا كان كل هذا
ذلك او بعض هذا ذلك فقد حصل بين هذا وبين شيء من ذاك ملاصقة ومجامعة ومتى ثبت ان هذا قارن
شيئا من ذاك شيء من ذاك قارن هذا لان المقارنة لا يحصل الا من الجانبين فهذا القدر يعني شيئا
من ذاك قارن هذا فاما ان كله هل قارن هذا فذاك غير معلوم لاحتمال كون المحمول اعم من الموضوع
فلا جرم اخذنا المعلوم وطرحنا المشكوك فقلنا الموجبة سواء كانت كلية او جزئية فانها تنعكس جزئية
المسألة الثالثة في بيان جهة عكس الموجبة فنقول ان جميع القضايا الموجبة الموجبة تنعكس
موجبة ممكنة عامة لان اقوى الموجبات هو الموجبة الضرورية فقولنا كل كاتب بالضرورة انسان
وكل متنام فهو بالضرورة حيوان ثم عكسها ممكن وهذه المادة هو الممكن الخاص وقد يكون عكس الضرورية
ضرورية كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق انسان فاذا كان كذلك كان الواجب ما يعم الاحتمالين



وهو الامكان العام فثبت ان عكس الموجبة الضرورية هو الممكن العام اذا عرفت هذا فنقول
الموجبة الضرورية داخلة تحت المشروطة العامة الداخلة تحت العرفية العامة الداخلة تحت
المطلقة العامة الداخلة تحت الممكن العام فوجب ان يكون عكس كل هذه القضايا هو الممكن العام
واما سائر القضايا اعني الوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة والعرفية الخاصة و
المشروطة الخاصة والممكنة الخاصة فعكس الكل ايضا ممكن عام لان الضروري مع كونه اقوى لما كان
عكسه ممكنا عاما ففي هذه القضايا مع ضعفها وقربها من طبيعة الامكان لان يكون عكسها ممكنا عاما
كان اولى **الفصل الرابع** من انولوطيقا الاولى وهو القياس
قال المفسر رضي الله عنه اذا استدللنا بشيء على شيء فاما ان يكون احدهما اعم من الاخر او لا يكون
فان كان الاول فاما ان يستدل بالاعم على الاخص وهو القياس او بالاخص على الاعم وهو الاستقراء
واما لم يكن احدهما اعم من الاخر فهو التمثيل مثال القياس انا اذا اردنا ان نبين ان الانسان محدث
قلنا الانسان جسم وكل جسم محدث فحكمنا بثبوت الحدوث للانسان لاجل ان الحدوث ثابت للجسم
الذي هو اعم من الانسان مثال الاستقراء قولنا الحيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ بدليل
ان الانسان والثور والفرس هكذا يكون فاستدللنا بثبوت هذا الحكم في هذه الحيوانات على ثبوته
في كل حيوان مثال التمثيل قولنا السماء متشكلة فيكون محدثة قياسا على البيت ومعنا بيان صحة الحجج
في هذه الكتب فاما بيان ان الاستقراء والتمثيل ضعيفان فسيأتي ان شاء الله **قال الشيخ**
القياس قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر **قال المفسر** رضي الله عنه
اعلم ان كتاب ايساغوجي بحث عن المعاني المفردة التي هي المعقولات الثانية وكتاب قاطيغورياس
بحث عن المعاني المفردة التي هي المعقولات الاولى وهذا الباب كالغريب عن المنطق ولما كتاب
باريرمنياس فهو بحث عن التركيب الاول وهو القضية واما كتاب انولوطيقا فهو بحث عن التركيب
الثاني فان القياس لا بد وان يتألف من المقدمتين واقول ثبت بالبرهان القاطع ان القياس لا بد وان يتألف
من مقدمتين لا ازيد ولا انقص واذا كان كذلك فقوله مؤلف من اقوال المراد منه القولان المقدمتان
واما قوله اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر فمعناه ان تلك المقدمات يكون بحيث اذا سلمها العقل
لزمه ان يسلم النتيجة فهذا الاستلزام واللزوم انما اعتبرناه في الادراكات العقلية لا في الالفاظ
اللسانية واعلم انه تفرع على هذه الحد مسألة جليلة وهي ان مذهب ارسطاطاليس ان الاستثنائي
محتاج الى الاقتراني الحملي والاقتراني الكلي غني عن الاستثنائي قال والدليل عليه انا اذا قلنا

ان حكم كذلك كان غرضنا منه ان يستثني عين المقدم لانتاج عين التالي او نقيض التالي لانتاج
نقيض المقدم كان استثناء عين المقدم يكون قضية حملية او ما يشبهها من الاخبار الحملية وكذلك استثناء نقيض التالي
فنقول هذه الحملية ان كانت بديهية كان هذا القياس لغوا لانه متى علم ان الملزوم الذي يوجد
علم ان لازمه ايضا موجود واذا علمنا ان اللازم معدوم علمنا ان الملزوم معدوم ولم يحتج فيه
الى القياس فثبت ان القياس الاستثنائي انما يكون مفيدا اذا كانت المقدمة الحملية المستثناة
اعني عين المقدم او نقيض التالي مشكوكا فيها ومتى كانت هذه الحملية مشكوكة لم تصر معلومة الا
من قياس مركب من مقدمات حملية فثبت ان القياس الاستثنائي لا يتم الا بالقياس الحملي واما
القياس الاقتراني الحملي فغني عن القياس الاستثنائي فثبت ان الاقتراني الحملي متقدم على الاستثنائي
ولقائل ان يقول ان الحد الذي ذكرتموه للقياس يقتضي ان يكون القياس الاستثنائي متقدما في
الرتبة على الاقتراني الحملي وذلك لانكم سلمتم ان الملزوم للنتيجة هو القياس والمتمسك بالقياس الحملي
كانه يقول ان كان هذا القياس الحملي حقا كانت النتيجة حقة لكن هذا القياس الحملي حق فالنتيجة حقة
فثبت ان القياس الاقتراني الحملي لا ينتج الا بقوة القياس الاستثنائي فوجب ان يكون الاستثنائي
متقدما في الرتبة والقوة على الحملي وفيه اشارة الى بعض مباحث هذه المسئلة والاستقصاء مذكور
في المنطق الكبير **قال الشيخ** القياس منه اقتراني ومنه استثنائي **قال المفسر**
رضي الله عنه بيان هذا الحصر ان القياس اما ان يكون النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل او لا يكون
والاول هو الاستثنائي والثاني هو الاقتراني فانا اذا قلنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان
ينتج فهو حيوان وهذه النتيجة كانت مذكورة في المقدمة الشرطية فان قلت لكنه
ليس بحيوان فهو ليس بانسان فهذه النتيجة كانت مذكورة في الشرطية الا ان نقيضها كان
مذكورا فيها واما اذا قلنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث ينتج كل جسم محدث فهذه النتيجة
بصريحها ما كانت مذكورة في ذلك القياس ونقيض هذه النتيجة ايضا ما كان مذكورا في ذلك القياس
فصح ما ذكرناه من الحصر **قال الشيخ** الاقترانيات من الحمليات على ثلثة اشكال
**قال المفسر** رضي الله عنه هاهنا مسائل المسئلة الاولى القياسات الاقترانية
على ستة اقسام لانها قد تكون من الحمليات الساذجة ومن المتصلات الساذجة والمنفصلات
الساذجة ومن الحمليات والمتصلات ومن الحمليات والمنفصلات ومن المتصلات والمنفصلات
والاصل في هذا الباب هو الحمليات لا سيما وقد بينا انه لا تفاوت بين الحمليات وبين الشرطيات



الا في مجرد العبارة ولهذا السبب فان المعلم الاول لما تكلم في هذه القياسات الشرطية وما اقام
لها وزنا والشيخ زعم ان المعلم الاول كان تعرض لها لكنها بالاثنة ضاع وما نقل الى العربية ثم زعم
الشيخ انه تكلف باستخراجها والاغلب على الظن ان الحكيم الاول علم انه لا تفاوت بين الشرطيات
وبين الحمليات الا في مجرد الالفاظ فلهذا لم يلتفت اليها وما اقام لها وزنا المسئلة
الثانية اعلم ان التقسيم الذي يذكر لبيان ان الاشكال القياسية ثلثة تارة يذكر على وجه يكون
الاشكال القياسية ثلثة وتارة يكون الاشكال القياسية اربعة اما الاول وهو الذي ذكره المعلم
الاول فقال الاوسط اما ان يكون محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى وهو الشكل
الاول او يكون محمولا فيهما معا وهو الشكل الثاني او يكون موضوعا فيهما معا وهو الشكل الثالث واما
الثاني وهو الذي ذكره الشيخ فقال الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى
وهو الشكل الاول واما ان يكون محمولا فيهما وهو الشكل الثاني واما ان يكون موضوعا فيهما وهو الشكل
الثالث واما ان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الرابع واما الناصرون لكلام المعلم
الاول فقالوا انا اذا قلنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فهذا هو الشكل الاول واما اذا قلنا
كل مؤلف محدث ثم قلنا بعده وكل جسم مؤلف فهذا هو الشكل الاول لا تفاوت بينهما الا في التقديم
والتاخير وذلك محض اللفظ ومجرد العبارة ومعلوم ان ذلك مما لا تاثير له في الامور العقلية وايضا
فانا سنبين ان الكبرى اعني المقدمة التي فيها افضل الاشياء واذا كان الامر كذلك كان تقديمها اولى او وجب
ثم اذا ثبت هذا الحكم كان ادراج الاصغر تحت الاوسط امرا سهلا جليا فثبت ان تقديم الكبرى على
الصغرى يحتمل ان يكون لهذا الغرض وهو المطلوب وعلى هذا التقدير وجب ان لا يختلف حال الشكل
بسبب هذا التقديم والتاخير واما الناصرون لظاهر كلام الشيخ فانهم قالوا فيه وجهان الاول
كلفت اشبه وجها فقالت القياس الطبيعي هو الشكل الاول فانه ينتقل العقل من الاصغر الى الاوسط
ومن الاوسط الى الاكبر وهذا هو الترتيب الطبيعي فان تركنا الصغرى بحالها وعكسنا
الكبرى حصل الشكل الثاني ولاجل هذا فان الشكل الثاني يتلو الاول لعكس الكبرى وان تركنا
الكبرى بحالها وعكسنا الصغرى حصل الشكل الثالث ولاجل هذا فان الشكل الثالث يتلو
الاول لعكس الصغرى واما ان عكسنا الصغرى والكبرى معا حصل الشكل الرابع وبقي الاوسط
على الطرفين ووقع الطرفان في الاوسط فالحاصل ان التغير عن النظم الطبيعي في الشكل الثاني
والثالث ما وقع الا في مقدمة واحدة اما في هذا الشكل فانه وقع في كلتا المقدمتين وهذا

هو المراد من قول الشيخ ان الشكل الرابع انما يكون منتجا لتضاعف الكلفة فيه المسئلة الثالثة اتفق
المنطقيون على انه متى كان الاوسط متكررا كانت النتيجة لازمة وظاهر كلامهم يشعر بانه اذا لم يتكرر
الاوسط لم يلزم النتيجة واعلم ان الصدق فيما اذا كان الاوسط متكررا كانت النتيجة لازمة لا كلية لانه
كلما كانت النتيجة لازمة كان الاوسط متكررا لما علمت ان الموجبة الكلية لا تنعكس كلية وايضا قد علمت
منتجة مع ان الاوسط فيها غير متكرر وذلك في مواضع احدها انهم ادعوا فضيلة تركيبات ولم يتعرضوا
ولم يثبتوها بالفصل المشتمل على تركيبات من الحمل على الموضوع ومن الحمل على موضوع الموضوع قالوا هذه
التركيبات اربعة احدها اذا حمل شيء على موضوع وحمل ذلك الموضوع على موضوع آخر كما اذا حمل الجسم
على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان فينتج حمل الجسم على الانسان وههنا الاوسط متكرر وثانيها
اذا حمل شيء في شيء ثم يحمل ذلك الثاني على ثالث فههنا قالوا لا يلزم كون الاول محمولا على الثالث
لكنه يلزم ان يكون حاصلا له وذلك انا اذا قلنا البياض موجود في الجسم والجسم محمول على الحيوان
لا يجب ان يكون البياض محمولا على الحيوان لكنه ينتج ان البياض موجود في الحيوان وثالثها هو محمول على شيء
وهو قولنا اللون محمول على البياض والبياض موجود في الجسم فهنا لا يجب ان يكون اللون محمولا على الجسم
لكنه ينتج ان اللون حاصل في الجسم ورابعها ان يكون شيء موجودا في موضوع وذلك الموضوع يكون موجودا
في موضوع آخر وههنا كما اذا فرض عرض في عرض آخر ثم حصل ذلك العرض في جوهر اذا عرفت هذا فنقول القوم
سلموا في الصور الثلاث الاخيرة انها منتجة مع ان الاوسط فيها غير متكرر فانك اذا قلت البياض موجود
في الجسم فالمحمول هو موجود في الجسم ثم اذا قلت والجسم مقول على الحيوان فتمام المحمول في الصغرى لم يصر
تمام الموضوع في المقدمة الثانية بل بعضه وكذلك القول في التركيب الثالث والرابع فثبت ان القوم سلموا
ان الانتاج قد يحصل وان لم يتكرر الاوسط مكررا الموضع الثاني قياس المساواة وهو قولنا
آ مساو لب وب مساو لج فالمحمول في الصغرى هو قولنا مساو لب والموضوع في الكبرى
هو قولنا ب فههنا تمام المحمول في الصغرى ما صار موضوعا في الكبرى فالاوسط فيها غير متكرر
الموضع الثالث انا اذا علمنا ان الالف مستلزم للباء وعلمنا ان الباء مستلزم للجيم علمنا لا محالة ان الالف
مستلزم للجيم واذا علمنا ان الدرة في الحقة والحقة في الصندوق علمنا ان الدرة في الصندوق فثبت
ان كون الاوسط غير متكرر لا يمنع من الانتاج المسئلة الرابعة اعلم انه لا بد من حصول الصغرى
والكبرى معا لحصول النتيجة ولو فقد واحد منهما لم تحصل النتيجة الا ان الكبرى اقوى الجزئين في هذا الباب
ويدل عليه وجوه احدها ان الصغرى معناها ان كل ما صدق عليه الاصغر فانه يثبت له الاوسط



وهذا القدر من الكلام لا تعرض فيه لثبوت الاكبر للاصغر اما الكبرى فمعناها ان كل ما ثبت له الاوسط
فقد ثبت له الاكبر فلما كان الاصغر احد الاشياء التي ثبت لها الاوسط كان القول الدال على ثبوت الاكبر
لكل ما ثبت له الاوسط متناولا للاصغر بالقوة القريبة من الفعل فثبت ان اشعار الكبرى بالنتيجة
اقوى من اشعار الصغرى بها فان قال قائل انا كما ان كل ما صدق عليه الاصغر صدق عليه الاوسط
لزم ان يصدق على الاصغر كل ما صدق على الاوسط فلما كان الاكبر احد الاشياء التي صدقت على
الاوسط لزم صدقه قطعا على الاصغر فثبت ان الكبرى كما انها تشعر بالنتيجة كذلك الصغرى مشعرة بها
ايضا والحاصل ان الكبرى دلت على ان الاكبر حاصل لكل ما حصل له الاوسط فلما كان الاصغر احد الامور
التي حصل لها الاوسط كان الحكم بالاكبر على الاوسط حكما بالقوة على الاصغر والصغرى دلت على
حصول الاوسط للاصغر فكان ذلك حكما بالقوة على ان كل ما كان محمولا على الاوسط فانه يكون ايضا
محمولا على الاصغر فيلزم منه ايضا حمل الاكبر على الاصغر فثبت انه لا تفاوت من الجانبين والجواب
ان هذا الاشعار من جانب الكبرى اتم وذلك لانا اذا قلنا في الكبرى كل ما ثبت له الاوسط فانه يثبت له
الاكبر كان معناه ان كل واحد واحد من الامور التي ثبت لها الاوسط فانه يحصل له الاكبر فلما كان
الاصغر احد تلك الامور كان الاصغر مندرجا تحت هذا اللفظ اما في جانب الصغرى فاللفظ انما
دل على حصول الاوسط للاصغر ولا دلالة له فيه على حصول محمولات الاوسط للاصغر وان كان ذلك
لازما لذلك الامر فالحاصل ان التلازم العقلي حاصل في الجانبين لكن الكبرى مختصة بالدلالة اللفظية
من بعض الوجوه فظهر الترجيح الوجه الثاني في بيان هذا التفاوت هو انه عند كذب الكبرى
بالكلية يمتنع صدق النتيجة ومع كذب الصغرى بالكلية لا يمتنع صدق النتيجة فكانت الكبرى اقوى بيان الاول
انا اذا قلنا كل انسان ناطق وكل ناطق جماد فههنا الكبرى كاذبة بالكلية والحق في نقيض الاخرى وانه
لا شيء من الناطق بجماد فحينئذ يكون القياس الحق في نفس الامر هكذا كل انسان ناطق ولا شيء من
الناطق بجماد ينتج فلا شيء من الانسان بجماد واذا ثبت ان هذا هو الحق فحينئذ يمتنع ان يحصل قياس
آخر ينتج ان كل انسان جماد فثبت انه متى كانت الكبرى كاذبة بالكلية امتنع كون النتيجة صادقة
اما اذا كانت الصغرى كاذبة بالكلية لم يمتنع ان تكون النتيجة صادقة مثاله اذا قلنا كل انسان
فرس وكل فرس حيوان فههنا الصغرى كاذبة بالكلية ولم يلزم منه كذب النتيجة فثبت ان الكبرى
اذا كانت كاذبة بالكلية امتنع كون النتيجة صادقة واذا كانت الصغرى كاذبة بالكلية لم يمتنع كون النتيجة
صادقة فثبت ان قوة الكبرى اتم واكمل المسئلة الخامسة سبق العلم بالمقدمتين على العلم

بالنتيجة سبق بالذات لا بالزمان وبرهانه ان العلم بالمقدمتين مع علة تامة للعلم بالنتيجة والعلة التامة
لا تسبق المعلول الا بالذات المسألة السادسة المختار عندي ان العلم بالمقدمتين القريبتين علة
تامة لحصول العلم بالنتيجة ولا يحتاج معهما الى العلم بامر ثالث وذكر الشيخ في كتبه انه
لا بد من شيء آخر قال في الشفاء الفصل الذي نذكر فيه انه كيف يمكن ان نعلم الشيء ونجهله فان وجود
هاتين المقدمتين في الذهن لا يكفي في حصول العلم بالنتيجة بل لا بد مع ذلك من ان الذهن مخصوص وان يكون الذهن
مراعية لذلك التأليف معتبرة اياه قايسة بينه وبين المطلوب فان لم يحصل في الذهن الاعتبار لم يحصل العلم
بالنتيجة مثاله ان من يعلم ان هذه بغلة ويعلم ان كل بغلة عاقر فاذا لم يجمعهما تفطن الى ذلك خطر
بالبال امكن ان يظن مع ذلك ان في بطن هذه البغلة جنين ومثال ذلك والعلم بالمقدمتين لا يتبين من رعاية
كيفية اندراج الصغرى تحت الكبرى وهذه امكن الشيخ فاقول الذي يدل على صحة ما قلناه ان تالف الصغرى
مع الكبرى اما ان يكون ماهيته مغايرة لماهية الاصغر والاوسط فلا اشتباك ولا حدهما الى الجزءين واما
ان لا يكون كذلك فان كان الاول فحسبه يحصل بسبب اسناد ذلك المغاير الى ما كانا الامور التي يعقد بكليهما
حينئذ يصير القياس القريب مركبا من مقدمات ثلث واضافة الى هذه المقدمة مع تسلك القدرين
يكون ايضا مغايرا ليكن الاربعة فحسبه يكون خمسية مقدمات اربعة ويكون الكلام فيها كما في الاول
فيلزم التسلسل وهو محال واما ان كان الثاني هو الذي نقول فهو ان تالف الصغرى مع الكبرى ليس ماهيته مغايرة
لتلك الحدود والتي يحسبه لا يحصل منه تصور مغاير ولهذا لم يحصل التصور المغاير لحصول التصديق
المغاير لكن العلم اما تصور واما تصديق واذا لم يوجد واحد منهما امتنع ان يحصل هناك شعور زائد
واما قوله ان الانسان قد يعلم ان هذه بغلة وان كل بغلة عاقر ثم يشك في ان هذه البغلة هل هي حامل ام لا
فجوابه ان عند حصول هاتين المقدمتين فقط يمتنع حصول هذا الشك فاما عند حصول احدى المقدمتين الاخرى
فلا نسلم ان حصول هذا الشك ممكن قال الشيخ الشكل الاول لا ينتج الا ان يكون الصغرى
موجبة والكبرى كلية قال المفسر رضي الله عنه ها هنا مسايل الاولى نعلم انه اذا
لم تكن الصغرى موجبة لم يندرج الاصغر تحت الاوسط فلا يتعدى الحكم المحكوم به على الاوسط متعديا
الى الاصغر واذا لم تكن الكبرى كلية احتمل ان يكون البعض الذي جعل موضوعا للاكبر غير البعض الذي جعل
محمولا على الاصغر وحينئذ لا يحصل ثبوت الاكبر للاصغر اما اذا كانت الصغرى موجبة فدخل كل
الاصغر او بعضه تحت الاوسط فاذا حكم على كل ذلك الاوسط بايجاب او بسلب تعدى ذلك الحكم
الى ما دخل تحت ذلك الاوسط المسألة الثانية قوله هذا الشكل لا ينتج الا ان يكون الصغرى



موجبة فيه بحث وذلك لان الشيخ بين في سائر كتبه ان كل قضية يصدق سلبها مع ايجابها
لم تستعمل سالبة صغرى في هذا الشكل وذكر في الممكنة الخاصة وفي الوجودية اللاضرورية
وفي الوجودية اللادائمة وذلك لان صدق السلب في هذه القضايا يستلزم صدق الموجب فيها
ومتى صدق الايجاب فقد انعقد القياس فلا نزاع فيه ثم قالوا المنتج هو الموجب لا السالب لا انضمام
اليه ان اريد بالمنتج ما يكون منتجا بالذات فذلك هو الموجبات لا السوالب وذلك لان السوالب
انما تنتج لان صدقها يستلزم صدق موجباتها وعند حصول الايجاب يحصل اندراج الاصغر تحت
الاوسط فكانت السوالب منتجة لا لنفسها بل لكونها مستلزمة للموجبات واما ان اريد به
انه يلزم من صدق هذه السوالب صدق النتيجة سواء كان ذلك الاستلزام ابتداء او بواسطة فهذه
السوالب منتجة قال الشيخ ويكون العبرة في الكيفية اعني الايجاب والسلب
وفي الجهة اعني الضرورة وغير الضرورة بالكبرى قال المفسر رضي الله عنه
ها هنا مسألتان المسألة الاولى قوله العبرة في الايجاب والسلب بالكبرى فيه بحث وذلك
لان هذا الكلام مخالف للكلام المشهور من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين وايضا هذا الكلام انما
يكون لو امكن في الصغرى ان تكون سالبة تارة وموجبة اخرى وكذا الكبرى يمكن ان تكون سالبة تارة
وموجبة اخرى حتى يقال العبرة في الايجاب والسلب بالكبرى لكنه ثبت ان في هذا الشكل يجب كون
الصغرى موجبة فكيف يليق مع هذا الكلام والجواب عنه انه ثبت ان الصغرى اذا كانت ممكنة
خاصة او وجودية فانه يجوز كونها سالبة ثم قام البرهان على ان الصغرى السالبة الممكنة الخاصة
مع الكبرى الموجبة الضرورية تنتج موجبة ضرورية ففي هذه الصورة كانت الصغرى سالبة مع الكبرى
موجبة وكانت النتيجة تابعة للكبرى فاستقام كلامه ان العبرة في الايجاب والسلب بالكبرى
المسألة الثانية قوله النتيجة تتبع الكبرى في الجهة فيه بحث وذلك لانه في اكثر كتبه استثنى عن
هذا الحكم صورتين الصورة الاولى اذا كانت الصغرى ضرورية وكانت الكبرى وصفية على ان المحمول يدوم
بدوام وصف الموضوع فها هنا النتيجة ضرورية قال لان الاكبر دايم بدوام الاوسط والاوسط ضروري
للاصغر فيجب كون الاكبر ضروريا للاصغر وكانت النتيجة ها هنا تابعة للصغرى واما الحق فان الاكبر لم
من الضروري ... الاكبر الدايم للاوسط الضروري للاصغر لا يعلم كونه الا انه دايم للضروري التي وهذا
القدر لا يفيد الا الدوام فكانت النتيجة ها هنا دايمة مخالفة للمقدمتين الصورة الثانية اذا كانت
الصغرى ممكنة والكبرى وجودية فالنتيجة ها هنا ممكنة خاصة تابعة للصورتين لان الصغرى لما كانت ممكنة

لاحتمل ان يكون الاصغر خاليا عن الاوسط والكبرى لما كانت وجودية احتمل ان يكون حصول الاكبر
للاصغر مشروطا بحصول الاوسط فلم يلزم من الاوسط حاصلة للاصغر امتناع حصول الاكبر له فعلى
هذا التقدير يكون الاصغر خاليا عن الاكبر لما عرفت من انه يكون الاصغر خاليا عن الاوسط وان كان
خاليا عنه الا ان حصول الاكبر للاصغر مشروط بحصول الاوسط للاصغر فحينئذ يكون الاكبر حاصلة
للاصغر فثبت ان كل واحد من الحصول وعدم الحصول محتمل فالمتيقن هو مجرد الامكان فثبت ان النتيجة
في هذا الاختلاط ممكنة فتكون النتيجة تابعة للصغرى واقول هذا الكلام انما يتم اذا كانت الصغرى ممكنة
خاصة اما اذا كانت ممكنة عامة وكانت الكبرى وجودية لا ضرورية او وجودية لا دائمة فحينئذ
يكون النتيجة ممكنة خاصة وعلى هذا التقدير يكون النتيجة مخالفة لكلتي المقدمتين في الجهة واعلم انا بينا
في الكتب المبسوطة ان النتيجة قد تكون تابعة للكبرى في الجهة وقد تكون تابعة للصغرى وقد تكون مخالفة
لهما في الجهة وله تفصيل طويل لا يليق بهذا المختصر المسألة الثامنة في ان الشيخ ذكر الضروب
الاربعة المنتجة في الشكل الاول وضبط القول فيه ان المحصورات اربعة فاذا جعلنا كل واحد
صغرى وضممنا اليه كل واحد منها من الاربعة فيحصل ستة عشر ضربا الا انا اذا اعتبرنا كون الصغرى موجبة
سقطت ثمانية واذا اعتبرنا مع ذلك كون الكبرى كلية سقطت اربعة اخرى وبقيت الضروب المنتجة اربعة
فالضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثاله كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا
الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة مثاله كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا
الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج جزئية موجبة مثاله بعض ج ب وكل ب ا فبعض
ج ا الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض ج ب
ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا وتحقيق القول في هذا الباب انه لما ثبت اندراج كل آحاد الاصغر او
اندراج بعض آحاده تحت الاوسط ثم ثبت ان كل ما ثبت له الاوسط فانه محكوم عليه بثبوت الاكبر او
بسلب الاكبر عنه لزم لا محالة حصول ذلك الايجاب او ذلك السلب لكل آحاد الاصغر او لبعض آحاده فمجموع
ذلك هو الضروب الاربعة المذكورة المسألة التاسعة لقائل ان يقول الظهر عندنا ان القياس
هو الضرب الاول وهو المنتج الكلي الموجب لكن لا اشكال وارد عليه من وجوه السؤال الاول حق ان
زيد الحيوان وحق ان الحيوان معنى مشترك فيه من الانواع فهذا ينتج ان زيدا جنس وهو كاذب السؤال
الثاني حق ان كل انسان ناطق وحق ان كل ناطق انسان فهذا ينتج ان كل انسان انسان وهو باطل
لان صدق الحمل يعتمد كون المحمول مغايرا للموضوع ولا مغايرة هاهنا فكان هذا الحمل باطلا السؤال



الثالث هذا التركيب يدل على ان الاكبر ثابت للاوسط وان الاوسط ثابت للاصغر وهذا
القدر لا يقتضي كون الاكبر ثابتا للاصغر الا ترى ان الطول ثابت للحركة والحركة ثابتة للجسم مع انه يمتنع
كون الطول ثابتا للجسم والاضافة ان الثابت للشيء ثابت للشيء الا ان على هذا التقدير لا يكون مجرد الصغرى
مع الكبرى قياسا تاما بل لو اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فبهذا القدر يحصل ان ج موصوف بالموصوف بالالف
ثم لا بد من ذكر مقدمة اخرى وهي ان الموصوف بالموصوف بالشيء يجب ان يكون موصوفا بذلك الشيء فحينئذ
يحصل ان الجيم موصوف بالالف لكن المنطقيين اتفقوا على انه لا حاجة الى هذه المقدمة الثالثة
مثال هذا الذي ذكرناه ان المنطقيين اتفقوا على انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج كان هذا
لا ينتج ان ا مساو لج بل ينتج ان ا مساو لمساوي ج ثم يقال ومساوي المساوي مساو فحينئذ يحصل
ان الالف مساو للجيم فلما كان الامر في هذه الصورة كذلك وجب ان يكون فيما وقع البحث فيه ايضا كذلك
السؤال الرابع ان العلم بثبوت الاكبر لكل واحد من الموصوف بالاوسط مشروط بالعلم بثبوت الاكبر لهذا
وكذلك الثاني والثالث وعلم اختيار في جميع الجزئيات التي يصدق عليها كونها موصوفة بالاوسط
لان العلم بالكل مشروط بالعلم بكل واحد من آحاد ذلك الكل فاذا ثبت هذا فنقول هذا الاصغر هل هو
من آحاد الامور الداخلة تحت الاوسط ام لا فان كان الاول فحينئذ يتوقف العلم بصدق قولنا كل ما ثبت له
الاوسط فانه حصل له الاكبر على العلم بثبوت الاكبر للاصغر فلو استفدنا هذا العلم من العلم بتلك الكلية
لكان دورا وان لم يدخل تحت الاوسط لزم الدور وهو باطل وان كان الحق هو الثاني وهو ان الاصغر غير داخل تحت
الاوسط فحينئذ لا يلزم من الحكم بالاكبر على الاوسط ثبوت ذلك الحكم للاصغر السؤال الخامس
المنتج لهذه النتيجة اما العلم بحصول المقدمتين او العلم بمجموعهما والاول باطل لان العلم البديهي حاصل بان كل واحدة من
المقدمتين لا ينتج شيئا والثاني ايضا باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار العلمين دفعة
واحدة فاذا كان الموجب هو مجموع العلمين ثم انه لا وجود لهذا المجموع فحينئذ يمتنع حصول هذا الانتاج
السؤال السادس تصور الاصغر مع تصور الاوسط هل يوجب حكم الذهن بانتساب ذلك الاوسط الى
الاصغر وكذا القول في تصور الاوسط مع تصور الاكبر او لا يوجب فان اوجبه فعند حصول هذه
التصورات الثلاثة يجزم الذهن باثبات الاكبر للاوسط وباثبات الاوسط للاصغر وذلك هو
جزم الذهن باثبات الاكبر للاصغر فحينئذ لا يكون لهذا الانتاج اعتبار في تحصيل العلم بهذه النتيجة
بل يكون العلم بهذه النتيجة حاصلا بمجرد التصورات ولا يمكن ان يقال قبل الاختبار ليس في الانسان التصديقات
بل في الانسان التصورات التي تتفرع عليها هذه التصديقات لانا بينا ان التصورات الكسبية

ولما ان قلنا ان تصور الاصغر مع تصور الاوسط لا يوجب حكم الذهن باثبات الاوسط لكل الاصغر وكذلك
القول في الكبرى فحينئذ يحتاج في اثبات الكل للصغرى الى قياس آخر ويعود التقسيم الاول فيه فاما ان يتسلسل
وهو محال او ينتهي الى قياس يكون استلزام اصغره لاوسطه واستلزام اوسطه لاكبره استلزاما ضروريا فحينئذ
يكون المنتج ضروريا ثم اذا جعلنا تلك النتيجة صغرى لقياس آخر وكانت كبراه ايضا كذلك كانت النتيجة الثانية
من القياس الثاني ايضا ضرورية اللزوم وحينئذ يعود الامر الى ان يصير النتائج كلها ضرورية خارجة عن
القدرة والاختيار السؤال الثاني قولنا كل ج ب حكم على جميع جزئيات ذلك الموضوع لكن الحكم
على الشيء بشيء آخر مسبوق بتصور المحكوم عليه لكن جزئيات كل كلي امور غير متناهية فقولنا كل ج
الحكم على الجهات فعلى هذا الحكم الكلي لا يمكن الا بعد تصور امور غير متناهية لكن تصور امور غير متناهية على
التفصيل محال والموقوف على المحال محال فيجب ان لا يكون الحكم الكلي ممكنا وقد ثبت انه لا بد في كل قياس من
مقدمة كلية فيجب القول بفساد كل قياس فان قالوا انه يمكننا ان نحكم حكما كليا من غير ان نحتاج الى التقسيم
العلم بها لا على النهاية لها لانا اذا علمنا ان الجسمية مستلزمة للمتحيزية امكننا حينئذ ان نعلم ان كل جسم متحيز فنقول
حينئذ يرجع حاصل هذا التركيب الى ان ماهية الاصغر مستلزمة لماهية الاوسط وماهية الاوسط
مستلزمة لماهية الاكبر الا ان على هذا التقدير لا يبقى الحد الاوسط مكررا في المقدمتين وذلك اما ان
لا ينتج او ان انتج لكنه نوع آخر من القياس سوى ما ذكر فيه فهذا تمام القول في السؤالات
الجواب عن السؤال الاول ان الدلالة لا بد وان تقطع بحيث ان الافعال والحيوان جنس فاما ان يترك
على هذا الاهمال او يجعل كليا ويقال كل حيوان جنس اما الاول فلا ينتج لان المهملة في قوة الجزئية والكبرى الجزئية
لا تنتج في هذا الشكل والثاني باطل لان قول القائل كل حيوان جنس معناه ان كل واحد من افراد الحيوان
هو جنس وفساد ذلك معلوم بالضرورة وعن الثاني انه ينتج ان كل انسان انسان وهذا لا ضرر فيه بل
ايضاح الواضحات لا انه حق وعن الثالث ان الشك الذي ذكروه انما يتوجه لو كان المراد من قولنا الاكبر
ان الاوسط موصوف بالاكبر وليس الامر كذلك بل المراد ان كل ما ثبت له الاوسط فانه يثبت له الاكبر
فلما ذكرنا ان الاصغر ثبت له الاوسط فحينئذ ظهر من مجموع هاتين المقدمتين ثبوت الاكبر للاصغر فلم يبق
حاجة الى ضم مقدمة اخرى اليهما وعن الرابع ان العقل لما حكم بان الشيء الذي يحصل له الاوسط يحصل
يستلزم الاكبر فحينئذ يمكننا ان نعلم ان كل ما ثبت له الاوسط فانه يثبت له الاكبر ولا نتوقف في هذا
العلم الكلي على تعريف احوال الجزئيات اولا وعن الخامس ان الذهن يقوى على استحضار العلم بشيئين
ولولا ذلك لما اقدر على تركيب القضية لان القضية معناها حكم الذهن بثبوت امر لامر ولولا حصول التصور



فيمكن الامرين معا والا لكان ذلك الحكم متعذرا وعن السادس ان علمنا بكوننا قادرين على التأمل
والفكر علم ضروري لا يقدح فيه الشكوك وعن السابع انه يرجع حاصل هذا القياس الى ان قولنا
الاصغر موصوف بالاوسط ثم نقول وكل ما كان موصوفا بالاوسط فانه موصوف بالاكبر وعلى هذا
التقدير يكون الاوسط مكررا في المسئلة الخامسة افضل الاشكال هو الشكل الاول ويدل عليه وجوه
الاول ان هذا الشكل ينتج المحصورات الاربعة والثاني لا ينتج الا السالبتين والثالث لا ينتج الا الجزئيتين
الثاني ان برهان اللم اشرف البراهين ولا يحصل الا في هذا الشكل لانك تقول الاصغر حصل له
العلة الموجبة للاكبر فيجب ان يحصل له الاكبر فهذا البرهان اللمي ان كان في الايجاب الكلي لم يحصل الا في
الشكل الاول لان الموجبة الكلية لا ينتجها الا هذا الشكل وان كان في السلب الكلي فقد يمكن حصوله في
الشكل الثاني لكن لا على النظم الطبيعي لان الاصغر وان كان قد حمل عليه الاوسط الذي هو العلة الا
ان في الكبرى جعل المعلول تابعا للعلة في الوجود بل جعل المعلول متبوعا والعلة تابعة فثبت
ان النظم الطبيعي في هذا البرهان الاول الذي هو اشرف البراهين لا يحصل الا في الشكل الاول الوجه
الثالث بيان ان شرف الشكل الاول ان الحجة حجة كلية فلو لم يكن انتاجها لم يكن الا بالشكل
الاول الوجه الرابع ان المتقدمين كانوا يشترطون في انتاج الشكل الثاني والثالث اما بعكس او بخلف او
افتراض وكل ذلك لا يتم الا بالشكل الاول الوجه الخامس انه لا يتم قياس الا اذا حصل فيه مقدمة
والموجبة الكلية اذا لم تكن بينة افتقر اثباتها الى الشكل الاول فكان الثاني والثالث مفتقرين الى الاول
من هذا الاعتبار والاول غني عنهما الوجه السادس ان المعرفة التامة لا تحصل الا في الكلي الموجب اما
الجزئي فالعلم به غير تام لان قولك بعض ج ب مجهول بيانه اي بعض هو فاذا عينته وعرفته وكان ذلك
البعض هو د عاد الى الكلية فصار كل د ب واما السالب فانه يعرف من الشيء ما ليس هو وهذا امر
خارج وتعريفها غير تام الا ان يشار بعض ذكر السلب الى معنى ثبوتي وحينئذ يصير تلك السالبة
في قوة الموجبة فثبت ان المعرفة التامة لا تحصل الا في الكلي الموجب وذلك لا يحصل الا في الشكل الاول
فثبت بهذه الدلائل ان الشكل الاول افضل الاشكال قال الشيخ اما الشكل الثاني فشرط
انتاجه ان تكون الكبرى كلية وتختلف مقدمتاه بالايجاب والسلب قال المفسر رضي الله عنه
ههنا مسئلتان الاولى انما بان انه يجب ان تكون كبرى هذا الشكل كلية مشهورة في الكتب واما بيان انه
يجب اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب فبناء على الطريقة يقول الاشتراك في الايجاب او السلوب
امر مشترك بينه وبين الامور المتوافقة وبين الامور المتباينة فلا يمكن الاستدلال بذلك الاشتراك على
التباين

ولا على التوافق وهذا انما يتبين من الاختلاف في الكيف ثم نقول ويستدل من العرضيات المفارقة مشتركة
فيه بين المتباينات والمتوافقات فيمكن الاستدلال بها اصلا لا على التباين ولا على التوافق وفي الاختلاف
في اللوازم دليلا على التباين لانها فلما كان الحد الاوسط واجب الثبوت لاحد الجانبين وممتنع الثبوت للجانب الاخر وجب
حصول التباين بين الجانبين واذا عرفت ان التباين في العرضيات المفارقة لا يدل على شيء اصلا ثبت انه لا اعتبار
في هذا الباب من المختلط الا بالحد الاوسط ... والحد الاوسط ... اعتبر وايضا
فلا قياس عن المطلقتين العامتين ولا عن الممكنتين العامتين لاحتمال ان يكون ذلك الاختلاف في اختلاف في
العرضيات لا في اللوازم وايضا فاذا كانت احدى المقدمتين ضرورية ... النتيجة
سالبة ضرورية سواء كانتا موجبتين او سالبتين او احديهما موجبة والاخرى سالبة ... الضرورة
الضروري ... الضرورة ... الاختلاف في الكيف حاصل
ولا جرم كانت النتيجة هاهنا سالبة ضرورية المسئلة الثانية لما شرطنا كلية الكبرى سقط
من التركيبات الستة عشر ثمانية ولما شرطنا اختلاف المقدمتين في الكيف سقطت من الثمانية الباقية
اربعة اخرى وبقيت القراين المنتجة اربعة الاول ان تكون الصغرى موجبة والكبرى سالبة كلية الثاني
بالعكس من ذلك والنتيجة فيهما سالبة كلية والدليل عليه ان الحد الاوسط واجب الثبوت لاحد الطرفين وممتنع
الثبوت للطرف الاخر وذلك يوجب حصول المباينة بين الطرفين الثالث موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى الرابع سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والنتيجة فيهما سالبة جزئية والدليل
عليه ان الاوسط لا حال له مع بعض احد الطرفين ولا يتبين تلك الحال مع تمام الطرف الاخر وبين بعض
احد الطرفين وتمام الطرف الثاني منافاة فلا جرم صدقت النتيجة سالبة جزئية واما المتقدمون فانهم بينوا
هذه الضروب بالعكس وبالخلف وبالافتراض وكل الطرق مشهورة في الكتب فلا حاجة بنا الى ذكرها ولقد
ان كان لا يمكن بيان نتائج الشكل الثاني والثالث الا بالاستعانة بالشكل الاول اما بطريق العكس او بطريق
الخلف صار هذان الشكلان عقيمين لان الشكل الاول لما كان ... هذه النتائج كان التمسك
بالشكل الثاني والثالث ثم ردهما الى الاول تطويلا للطريق من غير فائدة اصلا ومعلوم انه عبث محض
اما على الوجه الذي ذكرناه كان مفيدا لانا لما استخرجنا النتيجة من هذين الشكلين من حيث هما هما
من غير استعانة في ذلك بالشكل الاول كان التمسك بكل واحد منهما مفيدا فثبت ان الطريق الذي ذكرناه اولى
مما ذكروه واما الشكل الثالث فشرط كونه منتجا كون صغراه موجبة وكون احدى المقدمتين كلية
وضروبه المنتجة ستة لانا لما شرطنا ايجاب الصغرى فقد سقطت من التركيبات الستة عشر ثمانية



ولما شرطنا كون احدى المقدمتين كلية فقد سقط من الثمانية الباقية اثنان فبقيت الضروب المنتجة
واعلم ان حقيقة هذا الشكل ترجع الى حرف واحد وهو ان الموضوع الواحد اجتمع فيه محمولان
فحصل بينهما التقاء هناك فاما خارج ذلك الموضوع فلا التقاء عند محمولين ولا جرم كان الحكم الحرى
جزئيا اذا عرفت هذا فنقول لما كانت الصغرى موجبة كلية فالكبرى ان كانت موجبة كلية او جزئية
فالنتيجة موجبة جزئية وان كانت سالبة كلية او جزئية فالنتيجة سالبة جزئية واما اذا كانت الصغرى
موجبة جزئية فالكبرى ان كانت موجبة كلية فالنتيجة موجبة جزئية وان كانت سالبة كلية فالنتيجة
سالبة جزئية والبرهان في الكل ما ذكرناه وههنا تمام الكلام في بيان هذه الاشكال الثلثة واعلم
ان الشيخ لما ذكر في هذا الكتاب شيئا من مسائل المختلطات نحن وذكرناها في سائر الكتب فههنا
الكلام في تقرير هذه الاشكال الثلثة على حقائق كثيرة فيها الا انا نذكر هاهنا اصلين كبيرين في
علم المختلطات ... التفصيل على ... وعلى المحصل فالاصل الاول ان نقول
قد عرفت ان الجهات اما الضرورة او الامكان او الدوام او اللادوام او مختلط منها الاقسام
اما الضرورة فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع كون الذات ازلية وقد يراد بها ما يكون
واجب الثبوت للذات مع شرط ان لا يكون الذات ازلية وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات
مع السكوت عن كون تلك الذات ازلية وايضا قد يراد بالضرورة ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف
القايم بالذات مع كونه ايضا واجب الثبوت للذات وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف
القايم بالذات بشرط ان لا يكون واجب الثبوت للذات وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف
مع السكوت عن كونه واجب الثبوت بحسب الذات ام لا وايضا فقد يراد بالضرورة حصول الضرورة
بحسب وقت معين فقط وقد يراد بها حصول الضرورة بحسب وقت غير معين فمجموع هذه الجهات
التي اعتبرناها ثمانية واما في الامكان فالمراد اما الامكان العام او الخاص او الاخص او الاستقبالي
واقسام الممكن الخاص خمسة لان الممكن الخاص اما ان يكون دايم الثبوت او دايم العدم او راجح الوجود او راجح
العدم او متساوي الطرفين ومجموع هذه الاعتبارات ثمانية فصار مجموع الجهات المعتبرة بحسب الضرورة
وبحسب الامكان ستة عشر واما بحسب الدوام واللادوام فنقول الدايم اما ان يكون بحسب الذات او
بحسب الوصف اما الدايم بحسب الذات فاما ان يكون دايما مع بيان كونه ضروريا او غير ضروري وايضا
الدايم بحسب الوصف اما ان يبين كونه دايما بحسب الذات او يبين كونه غير دايم بحسب الذات او يبين كونه
دايما بحسب الوصف مع السكوت عن بيان كونه دايما بحسب الذات ام لا فهذه ستة اقسام وايضا اللادوام

هو الحكم الذي يثبت بشرط الدوام في الحال يتبين كونه ضروريا بل عند كل الاوقات او كونه غير ضروري
او بين الدوام مع السكوت عن كونه ضروريا او غير ضروري او لا يبين شي من ذلك فهذه اثنتا عشر
تلك الستة ستة وللمحمول الذي يدوم بدوام ذات الموضوع الحال بدوام وصف من
الاوصاف القايمة بتلك الذات او لا يكون كذلك او يكون قد تبين في نفسه تناهيه ولم الدوام مع السكوت
عن ذلك التفصيل فهذه ستة اخرى ومع الستة المذكورة اثنا عشر وهذه الاثنا عشر مع تلك الستة عشر
المذكورة ثمانية وعشرون والاعتبار التاسع والعشرون كونه وجوديا لا ضروريا والاعتبار الثلثون
كونه مطلقا فعلمنا ان الثلثين اعتبار من الجهات اذا عرفت هذا فنقول اذا علمنا كل حرف هذا الموضوع
يمكن ان يحمل على كل واحد من هذه الاعتبارات الثلثين ثم اذا اخذت الموضوع على اعتبار واحد من
هذه الاعتبارات احتمل ان يحمل المحمول عليه بكل واحد من هذه الاعتبارات الثلثين وحينئذ يصير
عدد القضايا بحسب هذا الاعتبار تسعمائة ثم اذا جعلنا واحدة من هذا العدد صغرى واحتمل ضم كل
واحدة من تلك التسعمائة اليها على سبيل الكبرى فحينئذ يصير عدد انواع الاقيسة البسيطة والمركبة
الحاصل من ضرب تسعمائة في تسعمائة واعلم انه يمكنك ان تزيد في اعتبار الجهات بحسب وجوه
اخرى كثيرة ذكرناها في كتاب الملخص وحينئذ يزداد عدد الاقيسة على المبلغ الذي ذكرناه زيادة
عظيمة فثبت ان هذا البحث يجري في البحث عما لا نهاية له وليس تخصيص بعض الانواع بالذكر
واهمال البقية اولى من العكس فالصحيح كان الاولى ان يكتفوا بذكر هذه الاشكال البسيطة الاصل
الثاني ان القياس لا يتم الا بمقدمة كلية والقضية ما لم تكن ضرورية لا يمكن ان نحكم بها على
سبيل الكلية فان الشي اذا لم يكن ضروريا لم يلزم من فرض عدمه محال واذا كان كذلك فحينئذ
على العقل ان يحكم به على سبيل الكلية فثبت ان الاقيسة النافعة هي الاقيسة المركبة من القضايا
الضرورية فقط فان قالوا انا قد نركب الاقيسة النافعة من المقدمات الاكثرية قلنا ثبوت الاكثر
للكل امر ضروري ويكون ذلك من المستعمل من الاقيسة المركبة من المقدمات الضرورية ○ هـ
قال الشيخ وقد يقترن من الشرطية المتصلة قراين على نمط هذه الاشكال فاذا جعل
بدل الموضوع مقدما وبدل المحمول تاليا فان كان المشترك تاليا في الصغرى ومقدما في الكبرى فهو
الشكل الاول وان كان تاليا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان مقدما فيهما معا فهو الشكل الثالث
والشرطيات التي تتالف من اجتماع طرفي المطلوب هي النتيجة قال المفسر رحمه الله الشرايط
المعتبرة في الانتاج هاهنا هي الشرايط المذكورة في الحمليات ثم انه بعد هذا شرع في بيان



المحصورات الاربع في الشرطيات فقال الكلية الموجبة كقولنا كلما كان ا ب فجـ د والكلية السالبة
كقولنا ليس البتة اذا كان ا ب فجـ د والجزئية الموجبة كقولك قد يكون اذا كان ا ب فجـ د والجزئية
السالبة كقولك ليس كلما كان ا ب فجـ د ثم انه لما ذكر هذا عاد الى بيان الاشكال الثلثة وذكر ضروب كل واحد من
الاشكال الثلثة وضربه الاول ثم بين كيفية جريان طريقة الاقتران فيها وكل ذلك ظاهر غني عن التفسير
والبيان هاهنا بحث على والفخر في الضرب الاول من الشكل الاول من هذه القياسات وهو قولنا كلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالاعشى يبصر ينتج كلما كانت الشمس طالعة
فالاعشى يبصر ونقول حاصل هذا القياس ان طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ووجود النهار يستلزم
صيرورة الاعشى مبصرا ينتج ان طلوع الشمس يستلزم صيرورة الاعشى مبصرا واذا ذكرنا هذا الكلام
على هذا الوجه صار القياس حمليا فعلمنا انه لا تفاوت بين هذا القياس الشرطي وبين القياس الحملي الا
في تغيير الالفاظ والعبارات ومثل هذا البحث لا يليق بالكتب العلمية فان قالوا انا اذا ذكرنا القياس
على هذا الوجه الذي ذكرتم لم يكن الاوسط متكررا لانا اذا قلنا طلوع الشمس يستلزم وجود النهار فها هنا
المحمول هو قولنا يستلزم وجود النهار ثم وجود النهار يستلزم كذا وكذا فالموضوع في هذه القضية
نفس ما كان محمولا في القضية الاولى فلم يكن الاوسط متكررا بخلاف ما اذا ركبنا هذا القياس من
المقدمتين الشرطيتين فانا اذا قلنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالتالي من هذه القضية قولنا
النهار موجود ثم اذا قلنا وكلما كان النهار موجودا فكذا وكذا صدق ان كان تالي الصغرى مقدما
في الكبرى فكان الاوسط هاهنا بتمامه متكررا فظهر الفرق العقلي بين هذين النوعين من التاليف
والتركيب فنقول الذي يتجه الجواب عن هذا السوال مقامان الاول انا اذا قلنا في الصغرى كلما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فالتالي هاهنا هو قولنا فالنهار موجود بل لو حذفت هذه الفا
وقلت كلما كانت الشمس طالعة النهار موجود لم يكن الكلام مؤتلفا ولا مفيدا فاذن [illegible] ان هذه
الفا جزء من التالي فهذا بحسب اللفظ واما بحسب المعنى فلان هذه القضايا الشرطية انما [illegible] الفاء
منها اذا كانت لزومية وحينئذ يصير المعنى كلما كانت الشمس طالعة فانه يلزمه ويتبعه كون النهار موجودا
فهذا اللزوم جزء من التالي فاذا قلت بعده وكلما كان النهار موجودا فكذا وكذا فتمام التالي في الصغرى
ما صار مقدما في الكبرى فثبت ان هاهنا الاوسط غير متكرر البتة المقام الثاني هب انا سلمنا قولنا
طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ووجود النهار يستلزم صيرورة الاعشى مبصرا الا انا بينا ان عدم تكرر
الاوسط لا يمنع من الانتاج بل بديهة العقل حاكمة بان التركيب الذي ذكرناه ينتج ان طلوع الشمس يستلزم

كون الا عشي مبصرًا واذا كان المقصود من هذا القياس ليس الا هذا المعنى وهذا المعنى حاصل من
التركيب الحملي كان العدول عنه الى العبارة الاخرى خبطا وتطويلا عاريا عن الفائدة فلذلك ذكرنا
ان هذه القياسات الشرطية عين القياسات الحملية فانه لا فايدة في افرادها بالذكر **قال
الشيخ** القياس الاستثنائي ان جزء الفصل **قال المفسر** يعني ان هذا نوع القياس الاستثنائي
اما ان يكون مركبا من المتصلات او من المنفصلات اما ان كان من المتصلات فاستثناء عين المقدم
ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم تحقيقا للزوم فانه متى حصل الملزوم لزم من
وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم واما استثناء نقيض المقدم او استثناء عين
التالي فانه لا ينتج البتة لاحتمال كون اللازم اعم من الملزوم وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم الاخص
عدم الاعم ولا من وجود الاعم وجود الاخص اما اذا كان القياس الاستثنائي مركبا من المنفصلات
فالمنفصلة اما ان تكون مانعة من الجمع والخلو معا وهي المنفصلة الحقيقية او مانعة من الجمع فقط او مانعة
من الخلو فقط وقبل الخوض في شرح حكم كل واحد من هذه الاقسام لا بد من تحقيق القول فيها فنقول
القضية الشرطية المنفصلة لا بد وان تكون مركبة من قضيتين فاما ان تكون مركبة من القضية ونقيضها
او من القضية ومن اللازم المساوي لنقيضها والحكم في هذين القسمين انه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق
معا وعلى الكذب معا واما ان تكون مركبة من القضية ومما هو اخص من نقيضها كقولك هذا الشيء اما حجر
واما شجر والحكم في هذا القسم انه يمتنع اجتماعهما على الصدق ولكنه لا يمتنع اجتماعهما على الكذب واما ان
تكون مركبة من القضية ومما هو اعم من نقيضها والحكم فيه انه يمتنع اجتماعهما على الكذب لان اللازم ارتفاع النقيض
ولا يمتنع اجتماعهما على الصدق لان كل ما كان اعم من نقيض الشيء كان يمكن اجتماعه مع ذلك الشيء ثم حالة
ثم هذا القسم قد يكون مركبة من موجبة وسالبة كقولنا زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق فان
التقدير اما ان يكون في البحر واما ان لا يكون فان لم يكن في البحر وجب ان لا يغرق لا تنافي بالجمع كالجزء
ولكن قولنا ليس في البحر هذا التفسير اخص من قولنا ليس يغرق فاذا قلنا زيد اما ان يكون في البحر واما ان
لا يغرق فقد وضعنا في مقابله قولنا يكون في البحر ما هو اعم من نقيضه وايضا فقد تكون هذه المنفصلة
مركبة من سالبتين كقولك هذا الشيء اما ان لا يكون حيوانا واما ان لا يكون نباتا والتقدير اما ان لا يكون
حيوانا واما ان لا يكون نباتا كان حكمه ما ذكرنا اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اما ان كانت المنفصلة مانعة
من الجمع والخلو معا فهذه المنفصلة اما ان تكون ذات جزئين او اكثر فان كانت ذات جزئين كان استثناء عين ايهما
كان منتجا نقيض الاخر واستثناء نقيض ايهما كان منتجا لعين الاخر مثاله هذا العدد اما زوج واما



فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج
واما الثاني وهو ان تكون المنفصلة الحقيقية ذات اجزاء اكثر من اثنين فهو مثل قولنا هذا العدد اما
زايد واما ناقص او مساو فاستثناء وجود ايهما كان ينتج نقيض البواقي كقولك لكنه زايد ينتج فليس
بمساو ولا ناقص اما لو استثنيت نقيض واحد منها انتج منفصلة مركبة من اجزاء البواقي كقولك لكنه
ليس بزايد ينتج فهو اما مساو واما ناقص واما المنفصلة التي تمنع الجمع ولا تمنع الخلو فمثاله
قولنا هذا الشيء اما حجر واما شجر فهاهنا استثناء عين ايهما كان ينتج نقيض البواقي لانا لما حكمنا بان
اجتماع هذه الامور في الشيء الواحد محال لزم من وجود ايهما كان عدم البواقي واما استثناء نقيض ايهما كان
لا ينتج شيئا لانا بينا انه يجوز ارتفاعهما باسرها فلا جرم لا يمكن الاستدلال بعدم واحد منهما لا على وجود
الاخر ولا على عدمه واما المنفصلة التي تمنع الخلو ولا تمنع الجمع فهاهنا يلزم من استثناء نقيض ايهما
كان وجود الاخر لانا لما حكمنا بان ارتفاع الطرفين محال لزم من ارتفاع احدهما الجزم بحصول الاخر
لان عند ارتفاع احد الطرفين لو ارتفع الطرف الثاني ايضا فحينئذ يكون الطرفان قد اجتمعا على الارتفاع وذلك
محال واما استثناء وجود ايهما كان لا ينتج شيئا لانا لما حكمنا بان اجتماعهما جائز لم يلزم من وجود احدهما
لا وجود الاخر ولا عدمه فلا جرم لا يمكن ان يستدل بوجود واحد منهما لا على عدم الاخر ولا على وجوده
**قال الشيخ** قياس الخلف هو ان يؤخذ نقيض المطلوب ويضاف اليه مقدمة صادقة على
صورة قياس منتج فينتج شيئا ظاهر الاحالة فيعلم ان سبب تلك الحالة ليس تاليف القياس ولا المقدمة
الصادقة بل نسبتها الحالة نقيض المطلوب فاذن هو محال فنقيضها حق **قال المفسر**
هذا الكلام واضح معلوم وتحقيق ذلك ان قياس الخلف هو الاستدلال بامتناع لازم احد النقيضين
على امتناع ذلك النقيض ثم بامتناع ذلك النقيض على صحة النقيض الاخر وعلى صحة الامور الدالة
ذلك النقيض واما صورة هذا القياس فهو ان ياخذ نقيض المطلوب ويضيف اليه مقدمة صادقة و
يركبها على صورة قياس منتج منتج شيئا ظاهر الامتناع فيعلم ان سبب ذلك المحال ليس تاليف القياس
ولا المقدمة الصادقة لان الحق لا يستلزم الباطل فعلمنا ان سبب لزوم ذلك المحال هو نقيض المطلوب
فذلك النقيض باطل ونقيض ذلك النقيض وهو المطلوب حق وانما سمي هذا القسم بقياس الخلف لوجهين
الاول ان الخلف هو الردي من القول فالازم من هذا التركيب نتيجة باطلة لا جرم سمي خلفا الثاني
ان هذا الطريق لا يثبت مطلوبك بقياس متوجه اليه بل بقياس متوجه الى انتاج النتيجة الباطلة
ثم يستدل ببطلان تلك النتيجة على حقيقة المطلوب فكان الانسان ذهب الى مطلوبه من خلفه من

قدامه **قال الشيخ** وان شئت اخذت بعض المحال واضفته الى الحق واستخرجت المطلوب
على الاستقامة **قال المفسر** رضي الله عنه هذا العمل يسمى برد الخلف الى المستقيم
ومثاله انا نعني ان قولنا كل انسان حيوان حق ونقول ان كذب هذا لصدق نقيضه وهو قولنا
ليس كل انسان حيوان ونضم اليه مقدمة صادقة وهي قولنا كل ناطق حيوان ينتج رابع الثالث فليس
كل انسان ناطق وهذا محال وهذا المحال انما لزم من فرضنا انه ليس كل انسان حيوان فيكون هذا
باطلا فنقيضه حق وهو قولنا كل انسان حيوان واعلم ان النتيجة الباطلة هي قولنا ليس كل انسان ناطق
فان الحق نقيض هذه النتيجة الباطلة وهو قولنا كل انسان ناطق وضممنا اليه المقدمة الحقة وهي قولنا
كل ناطق حيوان انتج ان كل انسان حيوان على الاستقامة وذلك هو المطلوب اولا **قال
الشيخ** الاستقراء هو ان يتصفح حكما على كلي لوجوده في جزئياته كلها او بعضها كحكمنا ان كل حيوان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ وهذا لا يوثق به فربما كان يوجد حيوان يخالفه كالتمساح **قال
المفسر** رضي الله عنه اعلم ان الاستقراء ضد القياس وذلك لان الاستقراء هو ان يحكم على الكلي بوجود ذلك
الحكم في جزئياته والقياس ان يحكم على الجزئي بذلك الحكم في الكلي اذا عرفت هذا فنقول الاستقراء على قسمين
احدهما ان يحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جميع جزئياته والثاني ان يحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في بعض
جزئياته والى هذين القسمين اشار الشيخ بقوله هو الحكم على كلي لوجوده في جزئياته كلها او بعضها اما القسم الاول
فذلك مثل ما وقع الشك في ان الناطق هل هو ماش اوليس كذلك ثم تصفحنا جزئيات الحيوان لا من جهة
الناطق وغير الناطق بل من جهة اخرى كالماشي وغير الماشي ووجدت كلها ثابتا لحكم الجزء الاسفل
فحسبنا حكم الحيوان بسبب هذا الاستقراء انه ماش ثم ينقل ذلك الى الناطق فيقال كل ناطق حيوان
وكل حيوان اما ماش او غير ماش وكل ماش وغير ماش ينتج وهذا انما يتاتى اذا كان الكلي قابلا للتمييز
من القسمة الحاصرة واما القسم الثاني وهو الحكم على الكلي لوجوده في بعض جزئياته فهذا لا يفيد الا
الظن لاحتمال ان يكون حال غير المذكور وان كان نادرا على خلاف حال المذكور **قال الشيخ**
واما التمثيل فهو الحكم على الغائب بما هو موجود في الشاهد **قال المفسر** رضي الله عنه كان الاولى
ان يقال التمثيل هو الحكم على صورة بمثل الحكم الثابت في صورة اخرى ثم هذا يقع على اربعة اوجه
فتارة يكون الحاق الغائب بالشاهد كما يقال انه تعالى عالم بالعلم كما ان الواحد منا عالم بالعلم
ولانه تعالى موجود فيجب ان يكون مختصا بالجهة والحيز كما ان الواحد منا كذلك وتارة يكون الحاقا
للشاهد بالغائب كما يقال لو قدر الواحد منا على ايجاد بعض الاشياء لقدر على ايجاد كل الاشياء



كما هو حق الله تعالى وتارة يكون الحاقا للغائب بالغائب كما يقال المعتزلة اجمعنا على انه تعالى
مريد بالارادة فيجب ان يكون عالما بالعلم وتارة يكون الحاقا للشاهد بالشاهد كما يقال اجمعنا
على ان الواحد منا انما يكون متحركا لاجل قيام الحركة به فيجب ان يكون انما كان مدركا لاجل قيام
الادراك به فثبت ان التمثيل حاصل في هذه الصور الاربع وكلام الشيخ يشعر بانه مخصوص برد
الغائب الى الشاهد ويمكن ايضا تصحيح كلامه وهو ان يقال مراده من الغائب المشكوك المختلف
فيه ومن الشاهد المعلوم المتفق عليه وحينئذ يكون لفظه متناولا للاقسام الاربعة التي
ذكرناها **قال الشيخ** اوثقه ما يكون المشترك فيه علة للحكم في الشاهد **قال المفسر**
ثم بين الشيخ انه ضعيف من جميع الاحوال الا اذا كان المشترك علة يكون علة لثبوت الحكم في
الشاهد من حيث انه شاهد وعلى هذا التقدير يجب ان يكون علة للحكم في الغائب الثاني
لكن ذلك المشترك ينقسم الى قسمين ويكون علة للحكم لاحد قسمي ذلك المشترك وحينئذ لا يلزم ان يكون
ذلك المشترك علة لذلك الحكم مطلقا **قال الشيخ** فان لم يكن هذا الاتفاق وصح ان الحكم معلل
بمفهوم القدر المشترك انقلب التمثيل برهانا **قال المفسر** رضي الله عنه صدق الشيخ فيما
قال وذلك لانا اذا قلنا عالمية الواحد منا معللة بالعلم فيجب ان يكون عالمية الله تعالى كذلك ايضا
فيقال عالمية الواحد منا معللة بالعلم المحدث والعلم المحدث يمتنع ثبوته في حق الله تعالى
او يقال العالمية قسمان عالمية جائزة وعالمية واجبة فالعالمية الجائزة هي المعللة بالعلم
اما عالمية الله تعالى فهي واجبة فلا يلزم تعليلها بالعلم اذا عرفت هذا فنقول ان توجه هذا
السؤال فقد سقط الاستدلال لكنا لو ثبت ان العالمية من حيث هي عالمية معللة بالعلم من حيث
هو علم انقلب هذا التمثيل برهانا لانا نقول عالمية الله تعالى عالمية وكل عالمية فهي معللة بالعلم
ينتج ان عالمية الله تعالى معللة بالعلم **قال الشيخ** الضمير قياس ذكر صغراه فقط كقولهم
فلان يطوف بالليل فهو مخلط وحذف الكبرى اما للاستغناء او للمغالطة **قال المفسر**
اما الذي للاستغناء فكما يقال انه يصح ان يعلم ذات الشيء مع الذهول عن كونه موثرا في شيء فوجب ان
يكون ذاته مغايرا لموثريته فالمنتج لهذه النتيجة في الحقيقة هو تلك المقدمة لا مع مقدمة اخرى وهي
قولنا وكل ما يصح العلم به مع الذهول عن غيره فهما متغايران الا ان هذه المقدمة لما كانت ظاهرة جلية
لا جرم حذفناها لاجل الاستغناء عن ذكرها بسبب ظهورها واما الذي يكون الغرض من الحذف
ايقاع المغالطة فهو انا اذا قلنا فلان يطوف بالليل فهو مخلط كان ذكر ... لتصحيح هذه النتيجة

اما لو صرحنا بالكبرى وكل من طاف بالليل فهو مخاط فها هنا يظهر للعقل كذب هذه المقدمة
الكلية واذا وقف العقل على كذبها الخسيسة لا يبقى الظن بصحة تلك النتيجة لا جرم وحيث حذف
الكبرى ها هنا لبقي الظن لشاكل **الفصل الخامس عشر انواع القضايا الثابتة**

**قال الشيخ** المقدمات التي يؤلف منها البراهين هي المحسوسات كقولنا الشمس
مضيئة والمجربات كقولنا الشمس تشرق وتغرب والسقمونيا يسهل الصفراء والاوليات كقولنا
الكل اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية والمتواترات كقولنا ان مكة موجودة

**قال المفسر** رضي الله عنه التصديقات لا يجوز كلها كسبية والا لافتقر كل تصديق
الى تصديق آخر يسبقه فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان والموقوف على المحال محال فاذن
يلزم ان لا يحصل شيء من التصديقات الكسبية فثبت ان القول بان كل التصديقات كسبية يوجب
كون شيء منها كسبيا وما ادى ثبوته الى نفيه كان باطلا فصح ان القول بان كل التصديقات كسبية باطل
ولما ثبت هذا ظهر ان التصديقات منتهية لا محالة الى تصديقات غنية عن الاكتساب ثم تلك الغنية
اما ان يكون باسرها مستفادة من العقل او الحس او مجموعهما اما المستفاد من العقل المحض فهي الاوليات
وذلك لان كل قضية فلها موضوع ولها محمول فكل قضية يكون مجرد تصور موضوعها وتصور محمولها كافيا
في جزم الذهن باسناد ذلك المحمول الى ذلك الموضوع او سلبه عنه فتلك القضية هي المسماة بالاولية
وانما سميناها بهذا الاسم لان العقل يحكم بذلك المحمول ابتداء واولا على ذلك الموضوع من غير توسط حارم
شيء آخر بين ذلك الموضوع وذلك المحمول اما القضايا المكتسبة فالعقل يحكم فيها بذلك المحمول على الحد الاوسط
ثم يحكم بذلك الاوسط على الموضوع الذي هو الحد الاصغر فحينئذ يحكم بذلك المحمول على ذلك الموضوع بواسطة
حمل الحد الاوسط عليه فيكون ذلك الحمل حملا ثانيا لا حملا اوليا اذا عرفت هذا فنقول
ها هنا سؤالات **الاول** ان يقال ان هذه القضايا الاولية ان كانت من لوازم العقل وجب ان
لا ينفك العقل عن الشعور بها البتة ولا يجوز ان هذه القضايا بالحضرة في الذهن خاطرة بالبال ابدا
وان لم تكن من لوازم العقل كانت مكتسبة لا اولية **الجواب** عنه انا لا نقول ان غريزة العقل توجب
حضور هذه القضايا مطلقا حتى يلزمنا ما ذكرتم بل نقول ان غريزة العقل يوجب هذا الحكم بشرط
حضور تصور موضوعها وماهية محمولها فاذا لم يحضر هذان التصوران في غريزة العقل
فقدت شرط الايجاب فلا جرم يفوت الاثر **السؤال الثاني** ان مذهب الشيخ ان القضايا
المشهورة والقضايا الوهمية قد تساوي القضايا الاولية في القوة والجزم ثم انه فرق بين الاوليات



والمشهورات بطريق وبين الاوليات والوهميات بطريق آخر اما الفرق بين الاوليات والمشهورات
فقال انا لو فرضنا انفسنا كانا خلقنا الآن وما خالطنا احدا وما شاهدنا شيئا وقدرنا زوال
الالف والعادة منا ثم انا لو عرضنا هذه الحالة على قولنا ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا ايضا على
عقلنا في هذه الحالة ان الكذب قبيح فانا نجد عقلنا في هذه الحالة جازما بالاول ومتوقفا في الثاني
فعلمنا ان حكمنا بان الكذب قبيح ليس الا لاجل الالف والعادة واما الفرق بين الاوليات والوهميات
فهو مثل قولنا كل موجود فهو في جهة فان الوهم قد يساعد على التصديق بما ينتج نقيض حكم العقل
لكنه فعلمنا ان حكم الوهم كذب ثم شاهد ان نقول كل ما يحصل في حيز وجهة فانه يتميز منه
عن يساره ويتوقفه عن يمينه وكل ما كان كذلك فهو مركب فكل موجود فهو مركب وكل ما يمكن وليس كذا والوهم
يساعد على كل هذه المقدمات ولا شك انها تنتج ان كل ما كان مختصا بالجهة فهو ليس بواجب الوجود
لذاته فاذا حكم بعد ذلك بان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون مختصا بالجهة فها هنا الوهم حكم بحكم
وحكم ايضا بما يوجب نقيض ذلك الحكم فعلمنا انه كاذب واما حكم العقل فانه لا يكون كذلك فلا جرم
علمنا انه صادق هذا غاية كلام الشيخ في تقرير هذين الفرقين وعندي ان ذلك ضعيف جدا
اما الفرق الاول فبيان ضعفه ان نقول هل تدعي ان القضايا التي لم تسلم بسبب الالف والعادة هي اقوى
والثقة بها احق من الاوليات او لا تدعي ذلك فان لم تقل بذلك لم يكن بك حاجة الى تقرير هذا الفرق
التنبيه وان ادعيت ذلك فنقول ان هذا الفرق لا يزيل هذا الاشتباه وبيانه من وجوه **الاول**
ان اقصى ما في هذا الباب انا فرضنا زوال الاخلاق والعادات عن انفسنا الا ان فرض الخلو لا يوجب
حصول الخلو فان قاسي القلب اذا فرض نفسه رحيما فانه لا يصير رحيما بسبب هذا الفرض واذا ثبت
ان حصول الالف والعادة مما يوجب التباس الاوليات بغيرها ثم انا بينا ان فرض زوال الالف
والعادة لا يوجب زوالهما بعينه فنقول انا وان فرضنا زوال الالف والعادة وسائر الامور الخارجية
فلعلها ما زالت بل بقيت وعلى تقدير البقا فالموجبات قائمة باقية عند هذا الفرض فوجب ان لا يزول
هذه التهمة **الثاني** هب ان فرض الزوال يوجب حصول الزوال ولكنه ربما حصل في النفس اخلاق
كثيرة لا يكون عند الانسان شعور بحصولها واذا لم يشعر بها امتنع ان يفرض زوالها عن نفسه
ومع قيام هذا الاحتمال لم يمكن نفي السبب المغلط فاذا على سبيل الاحتمال فوجب ان لا يزول التهمة
**الثالث** ان العلم بان هذا الطريق الذي ذكرتم يوجب الفرق بين الاوليات وبين المشهورات
يحتمل ان يكون من باب القضايا الاولية ويحتمل ان يكون ايضا من باب المشهورات فيفتقر لبيان هذا

الطريق الذي ذكرتم عن المشهورات الى الطريق الحق ولزم التسلسل وهو محال الرابع ان هذا
الطريق الذي ذكرتم في الفرق بين هذين البابين ليس معلوما بالبديهة بل لا يعلم الا بالفكر والنظر
الدقيق فالقول بان البديهيات لا تتميز عن المشهورات الا بهذا الطريق توقف الحكم بصحة البديهيات
على النظريات لكن النظريات موقوفة على البديهيات فيلزم الدور ويلزم سقوط البديهيات والنظريات
معا عن الاعتبار الخامس انا اذا رجعنا الى العقل لم نجد هذه المشهورات التي في قوة
البديهيات ولا قريبة منها وذلك لان قولنا الظلم قبيح ان اريد بكونه قبيحا كونه مخلا بمصالح
العالم فلا يجزم به فرد عنه طبعه من كان محتاجا الى جلب المصالح ودفع المفاسد وهذا المعنى لا شك
فيه وصحته معلومة ببداية العقول الا ان القبح بهذا التفسير لا يمكن تحقيقه في حق الله تعالى
عن المنافع والمضار وان كان المراد من كونه قبيحا امرا آخر سوى ذلك فذلك المعنى غير متصور
فضلا عن ان يكون مصدقا به فضلا عن ان يكون ذلك التصديق بديهيا فثبت بما ذكرنا ان
كلامهم في تقرير هذا الفرق مختل واما الفرق الذي ذكره الشيخ بين الاوليات وبين الوهميات
فنقول ان الغرض ان هذه الوهميات تشابه في القوة البديهيات فنحن لا حاجة الى هذا
الفرق فان اعتبرت المساواة في القوة فقولك هذا باطل ويتقدير ان يكون الامر كذلك فالفرق الذي ذكره
باطل لنا ان المقام الاول وهو ان ذلك باطل فقولك الذي يدل على بطلانه انا اذا عرضنا على عقولنا ان
الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز وجدنا العقل قاطعا بصحة هذه القسمة ولم يجزم العقل
بامتناع وجود القسم الثالث جزما مجرى جزمه بامتناع الجمع بين الوجود والعدم بل لا يجد الا الفطرة
جازمة بامتناعه البتة فثبت ان هذه المقدمة مساوية في سائر البديهيات في القوة ولما استقر
ان يكون الامر كذلك فان الفرق الذي ذكره باطل وتقريره من وجهين الاول انا نقول ان حكم بفساد
حكم الوهم بان كل موجود في جهة لانه وجد الوهم قد ساعد على تسليم مقدمة منتج لنقيض ذلك الحكم فعلى
هذا التقدير انما نعلم ان حكم العقل صحيح اذا علمنا انه لم يحكم بما ينتج نقيض ذلك الحكم الا ان هذا
العلم انما يحصل اذا عرضنا على العقل جميع المقدمات التي لا نهاية لها وعلمنا ان العقل لم يحكم في شيء
منها بحكم يوجب نقض حكمه في هذه الصورة فعلم في صحة حكم العقل في القضية المعينة يلزم ان يتوقف
على علمه باحكام القضايا التي لا نهاية لها وعلى انا ان سلمنا انها لا توجب نقض هذا الحكم الا ان هذا
الشرط متعذر التحصيل فوجب ان يبقى الشروط مشكوكا وذلك يوجب القدح في البديهيات
واشباهها بالقضايا الباطلة الثاني وهو انا نجد من انفسنا جزما قطعيا في بعض القضايا



ثم الحكم زعمتم ان هذا الجزم تارة يكون من قوة تسمى بالعقل وتارة يكون من قوة اخرى تسمى بالوهم الا ان
الفرق بين العقل والوهم ليس معلوما بالبديهة بل اقصى ما في الباب ان يكون معلوما بالاستدلال الدقيق
فلو توقف الجزم بصحة البديهيات على هذا الفرق ثم ثبت ان هذا الفرق لا يعلم الا بالنظر الدقيق كان
هذا الحكم متوقف صحة البديهيات على صحة النظريات لكن صحة النظريات موقوفة على صحة البديهيات
فيلزم الدور وهو باطل الثالث في القدح في هذا الفرق سائر الوجوه المذكورة في الفرق الاول
فثبت بما ذكرنا ان هذه الفروق ضعيفة وانا لو جعلنا لحصول الاستواء بين البديهيات وبين المشهورات والوهميات
لزمنا القول بالسفسطة لزوما لا خلاص عنه السؤال الثالث ان ذكر الشيخ زمان في الاوليات مثالا
وهو قولنا الكل اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ومعلوم ان المقدمة الاولية حقا
عندي هي قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان فاما قولنا الكل اعظم من الجزء فهو مفرع على
تلك المقدمة وذلك لانا نعقل ان الكل مساويا للجزء بعينه لا يبقى من مجموع الجزء الاول ومن غيره فوت
في نفس الامر بحسبه يصدق على ذلك الجزء كونه موجودا معدوما معا وهو محال واما قولنا الاشياء
المساوية لشيء واحد متساوية فيمكن ذلك لان الاشياء اذا كانت مساوية لشيء واحد كانت حقيقة تلك الاشياء
وحقيقة ذلك الشيء الواحد واحدة فلو لم تكن تلك الاشياء متساوية لم يكن حقيقتها واحدة فيلزم ان
تلك الاشياء ان تكون حقيقتها واحدة وان لا تكون حقيقتها واحدة فيلزم الجمع بين الوجود والعدم فثبت
ان ما يقوله جزم العقل بهاتين القضيتين انما كان بواسطة تلك القضية الاولى فلم يجز جعلهما من
الاوليات بل هذه كالكلام في القضايا المستفادة من العقل واما المستفادة من الحس فهي المحسوسات
وهي كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة وفيه سؤالات الاول ان الحواس كثيرة الاغلاط
فان البصر قد يدرك المتحرك ساكنا والساكن متحركا فان الجالس في السفينة قد يتخيل السفينة واقفة
والشط متحركا مع انه بالعكس وقد يرى الكبير صغيرا والصغير كبيرا واذا كان الامر كذلك احتيج في
تمييز صوابها عن خطائها الى حاكم آخر يحكم عليها وحينئذ لا يكون الحس حاكما اولا بل الحاكم الاول هو
العقل السؤال الثاني ان الحس لا يعطي الحكم الكلي بل الجزئي والحكم الجزئي لا يستعمل في الحدود
ولا في البراهين فانه لا يحصل القياسات ولا برهان عليها العلم الا ان يقال الاحساس بالجزئيات
يعين النفس على تحصيل صور كلية من الاتفاقات الا ان تلك الصورة الكلية تكون عقلية لا حسية فظهر
بهذا ان قول الشيخ في مثال المحسوسات انا قولنا الشمس مضيئة والنار حارة ليس بصحيح وذلك
لان قولنا الشمس مضيئة قضية كلية والحس لا يدرك الكليات واما قولنا هذه الشمس مضيئة فهي محسوسة

لكن الكلام في قوله انا رجاءه السؤال الثاني ان الحس انما يحس بالحاضر الموجود فاما ان ذلك
الشيء يمتنع ان يكون بخلاف ذلك عند غيبته عن الحس وعما لم يحصل الاعتقاد فانه يمتنع ان يكون الحكم بخلاف
ما اعتقدناه فانه لا يستفيد به من البراهين التي لا نطلب منها الا الجزم السؤال الرابع ان الحس
لا يتعلق الا بالضوء فاما الشعور بان جرم الشمس موصوف بذلك الضوء فذلك عن محسوس الشمس
لان اتصاف الشيء بغيره اما ان يكون لمثل النسبة الا وجود ولمثله الخارج او ان كان موجودا في الخارج
لكنه ليس من المبصرات ثبت بما ذكرنا ان هذه القضايا لا تحصل من الحس المحض بل تحصل بالحس والذهن
العقل والحس في هذا الباب جار مجرى الخادم والآلة واما القضايا المستفادة من مجموع الحس
والعقل فهي نوعان النوع الاول المجربات وذلك لانا اذا رأينا ان الشيء دائر مع غيره وجودا
وعدما حكمنا بكون احدهما علة للآخر كقولنا ان السقمونيا يسهل الصفراء وفيه سؤالات الاول ان
الشيء كما يدور مع علته المؤثرة فيه وجودا وعدما فقد يدور مع الفصل المقوم للنوع مع العلة و
خاصته المساوية له وللشرط تارة مع المعلول مع ان شيئا من ذلك ليس بعلة له السؤال
الثاني كما ان المعلول يدور مع العلة وجودا وعدما فالعلة ايضا تدور مع المساوي لها وجودا وعدما
فالدوران مشترك بين الجانبين والعلية غير مشتركة فيما بين الجانبين والعجب من هؤلاء الافاضل انهم حين
حاولوا بيان ان التمثيل لا يفيد العلم بينوا ان التعويل على الطرد والعكس لا يفيد العلم بالعلية ثم انهم
ذكروا ان التجربة تفيد اليقين مع انه لا معنى للتجربة الا الطرد والعكس وهذا من العجائب السؤال
الثالث ان الانسان من بلاد الزنج لا يكون الا اسود فلو فرضنا انسانا لم ير احدا الا الزنج
ولم يسمع بوجود ما يخالفهم فهل له ان يحكم بان كل انسان اسود فلما لم يجز ذلك علمنا انه دون الاعتبار
السؤال الرابع ان القضايا التجربية لا تثبت صحتها الا بعد مقدمات كثيرة مثل ان يتقرر ان الحكم
الحادث لا بد له من سبب وذلك السبب اما ان يكون نفس ذلك الجسم او امرا حالا فيه او امرا هو محل له او امرا
خارجا عنه لا جائز ان يكون المؤثر نفس الجسم ولا ما يكون محلا له فلا بد ان يكون مباينا عنه ثم انه لا يمكن
ابطال استناده الى الفاعل المختار الا اذا علمنا ان اله العالم موجب لا فاعل بالاختيار
ان تقرر كونه فاعلا مختارا فلعله اجرى عادته بطرد سنته بايجاد ذلك الاثر عقيب ذلك السبب
من غير ان يكون لذلك السبب تاثير فثبت انه لا يمكن اثبات ذلك الاثر الا بعد هذه المقدمات
ثم يقال والمؤثر متى انفك عن الاثر فانما يكون لاجل ما في ذلك المحل ما يمنعه من التاثير ثم ان بعد
ظهور هذه المقدمات نعلم ان ذلك الاثر انما صدر عن ذلك المؤثر فاذا كان العلم بصحة هذه القضايا



التجربية موقوفا على هذه المقدمات الغامضة الدقيقة فكيف يمكن جعلها من المبادي
الغنية عن الحجة والبرهان السؤال الخامس هو ان الجزم بصحة هذه القضايا التجربية ان
كان غنيا عن البرهان كان ذلك من الاوليات فلم يمكن جعلها قسما اخر سوى الاوليات وان افتقر الى
برهان فحينئذ لا يمكن جعلها من المبادي النوع الثاني من القضايا المستفادة من مجموع العقل
والحس الحدسيات قال الشيخ ومثاله ما نشاهده من اختلاف نور القمر بسبب قربه
وبعده من الشمس وذلك يفيد الحدس بان ذلك النور مستفاد من الشمس قال المفسر
رضي الله عنه هذا ايضا في غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول ان حاصل هذا الحدس ليس
الا الطرد والعكس وقد عرفت انه لا يفيد الظن فضلا عن اليقين الثاني ان العلم بان اختلاف
اشكال نور القمر بسبب القرب والبعد من الشمس يوجب ان يكون نوره مستفادا من الشمس ان كان غنيا
عن البرهان كان ذلك من البديهيات فلا يمكن جعله قسما اخر وان كان محتاجا الى البرهان فكيف يمكن
جعله من اوائل البرهان الثالث قال ابو الهيثم المصري ان هذا القدر لا يدل على ان نور
القمر مستفاد من الشمس لاحتمال ان يكون احد نصفي كرة القمر مضيئا ونصفه الثاني يكون مظلما بالطبع ثم
ان كرة القمر تستدير على مركز نفسها حركة متشابهة لحركة فلكه فعند الاجتماع يكون نصفه المظلم الينا
بالتمام ونصفه المضيء الى فوق بالتمام وبعد الاجتماع يصير جزء من نصفه المضيء مقابلا لنا بسبب استدارة
تلك الكرة على مركز نفسها فكلما ازداد بعده عن الشمس ازداد نصفه المضيء ظهورا لنا فاذا صار مقابل
الشمس صار نصفه المضيء بتمامه مقابلا لنا ومع قيام هذا الاحتمال لا يلزم من اختلاف نور القمر بالزيادة
والنقصان بحسب قربه وبعده من الشمس ان يكون نوره مستفادا من الشمس ثم قال الدليل الحق في هذا الباب
زوال النور عن وجه القمر عند الخسوف وذلك طريق اخر سوى الطريق الاول فان قال قائل جرم القمر
بسيط فيمتنع ان يكون احد نصفيه مضيئا والاخر مظلما فنقول لا نسلم انه بسيط وما الدليل عليه قوله الدليل
الذي ذكر عمومه بساطة الاجرام الفلكية لا يجري الا في الفلك المحيط فقط سلمنا انه بسيط الا ان
ذلك لا يمنع مما ذكرناه والدليل عليه المحو الذي يرى في وجه القمر ثم هب ان كل ذلك صحيح الا ان تجدد
لاختلاف نور القمر بحسب قربه وبعده عن الشمس لا يدل على ان نوره مستفاد من الشمس الا مع مقدمة
وعلى هذا التقدير تكون هذه القضية مفتقرة الى البرهان الدقيق الغامض فكيف يمكن جعلها من
مبادي البراهين النوع الثالث من المقدمات التي جعلها من المبادي مقدمات قياساتها
معها وهذا النوع حاصل ان ذكر القضايا المستفادة من العقل المحض قال الشيخ

وهذا مثل علمنا بان الاربعة زوج قال المفسر رضي الله عنه هذه المقدمة وان ظن انها
بديهية وليست كذلك بل هذه المقدمة انما تعلم بواسطة حد الاوسط الا ان ذلك الوسط لا يزول
عن الذهن فلا جرم كان العلم بحاصلها ابدا وتقريره انا نعلم ان كل اربعة فانها تنقسم بمتساويين
ونعلم ان كل ما كان كذلك فهو زوج فحينئذ انما نعلم ان الاربعة زوج بواسطة علمنا بانها تقبل الانقسام
بقسمين متساويين ولقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم اذا كان المراد من كون الاربعة زوجا
امرا مغايرا لكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين حتى يقال العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين
اوجب العلم بكونها زوجا اما اذا كان لا معنى للزوجية الا مجرد كونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين
فحينئذ يكون العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين هو نفس العلم بكونها زوجا وحينئذ يسقط هذا
الكلام فان قالوا الزوجية ليست عبارة عن نفس قبول الانقسام بقسمين متساويين بل عن كيفية اخرى
لاجلها حصلت هذه الحالة فنقول فاذا كان المراد من الزوجية ما ذكرتم فلا نسلم ان هذه الحالة تستعقب حصول
عن ان تكون مستقلة بافادة العلم عن ان تكون وكذا التصديق بتلك القضية فانا لا نعقل من الزوجية
الا مجرد انها تقبل الانقسام بقسمين متساويين النوع السادس من المقدمات التي قال انها من
المبادي المتواترات وهي كقولنا ان مكة موجودة واعلم ان الشيخ استقصى في شيء من كتبه الكلام في حقيقة
الخبر المتواتر وانا اقول للتواتر شرطان احدهما ان يكون المخبرون قد اخبروا عن وجود امر محسوس فان
قالوا انا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم او سمعنا منه انه ادعى النبوة او ما اخبروا عن امر محسوس
لم يفد هذا الاخبار العلم وذلك لان ذلك الامر ان كان معلوم الصحة ببديهة العقل كان صحته معلومة
من جهة العقل لا من ذلك الخبر وان لم يكن معلوم الصحة ببديهة العقل لم يفد ذلك الاخبار العلم فان
اهل المشرق والمغرب لو اتفقوا على الاخبار عن حدوث العالم لم يحصل العلم به الا بالدليل
الشرط الثاني ان يبلغ المخبرون في الكثرة الحد الذي يمتنع اتفاقهم على الكذب واعلم انه ليس لذلك الحد
عدد معين وذلك لان كل عدد يفرض فان العقل يحكم بانه لا يمتنع عليهم الكذب ولا على ذلك العدد منقصان واحد او زيادة
نحو الكذب على ذلك العدد ولذلك يتفاوت حال هذا الحد بنقصان واحد او زيادة واحد واذا عرفت هذا
فنقول لا نستدل بحصول كمال العدد بل نستدل بحصول العلم على حصول كمال العدد وهذان الشرطان كافيان
في حصول العلم فانا قال المخبرون نحن شاهدنا ذلك فاما اذا قالوا نحن سمعنا اقواما اخرين اخبروا
انهم سمعوا اقواما اخرين انهم اخبروا بانهم شاهدوا ذلك الامر المحسوس وذلك مثل اخبار اهل عصرنا
عن وجود نبينا وموسى وعيسى عليهم السلام فههنا لا بد من شرط ثالث وهو ان نعلم ان كل واحد



من طبقات المخبرين في الكثرة واستلزم الى الحد على الكذب مثل حال من يلقاه العصر ثم الجملة الكلام
في ضبط شرائط التواترات بل ان يقول السؤال عليه من وجوه الاول ان خبر التواتر يدل
على انه كان قد حصل الاحساس لبعض الناس بذلك الشيء المخبر عنه فالاخبار يدل على وجود الاحساس
وذلك الاحساس يدل على وجود المحسوس فالتواتر دليل الدليل فكان جعل المتواترات قسيما واقعا
في مقابلة المحسوسات خطأ السؤال الثاني انا بينا ان التواتر لا يفيد العلم الا بوجود المحسوسات
وانت تعلم ان المحسوسات التجاذب تكايده فاسدة وتعلم انه لاحد الحكايات التي الفاسدة ولا ابراز
عليها فكان جعل المتواترات من صناعة الحدة والبرهان قليل الفائدة السؤال الثالث
انه لا نزاع انه لا يمتنع اقدام كل واحد من اهل التواتر على الكذب فلا نزاع في ان اقدام بعضهم على الكذب
لا يمنع من جواز اقدام غيره على الكذب فاذا كان ذلك الجواز قائما في حق كل واحد وثبت ان الاجتماع
غير مانع من ذلك وجب ان يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع كما كان حاصلا حال الانفراد وذلك
ينفي القطع بانه لا يمتنع اقدام الكل على هذا الكذب ومع هذا الجواز لا يبقى اليقين السؤال
الرابع انه اما ان يقال يحصل في الوجود عدد مخصوص يمتنع اطباقهم على الكذب او يقال الامر
كذلك الاول باطل لانه لا عدد يعينه الا ويحال في ذلك العدد بنقصان واحد او بزيادة واحد على حالة في
جواز الاقدام على الكذب والثاني يوجب القدح في التواتر وذلك لانه اذا لم يكن شيء من الاعداد
المعينة لصلاحيته ايجاب هذا العلم فحينئذ لا ندري ان هذا الاعتقاد الذي حصل في القلب هو
ظن قوي او علم يقيني وحينئذ لا يتفق عليه تعويل السؤال الخامس هب ان اهل التواتر اذا
قالوا شاهدنا الشيء الفلاني او سمعنا الكلام الفلاني فانه يفيد العلم الضروري اما اذا قالوا رأينا
اقواما اخبروا انهم رأوا اقواما اخرين اخبروا انهم شاهدوا الشيء الفلاني كالاخبار عن الاشخاص
الماضية في القرون الخالية فكيف يفيد مثل هذا الخبر علما يقينيا وذلك لان هذا الخبر لا يفيد اليقين
الا اذا علمنا ان طبقات المخبرين في كل عصر وزمان كانت بالغة في الكثرة الى حد يمتنع اتفاقهم على
الكذب لكن علمنا بان المخبرين كانوا كذلك علم بصفة من صفاتهم وبحال من احوالهم والعلم بصفة الشيء
مشروط بالعلم بذاته فلو جهلنا ذات اولئك الماضين فكيف يمكننا ان نعلم كونهم بالغين في الكثرة
الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب فاذا لم نعلم هذه الصفة لم يكن خبرهم مفيدا للعلم ومعلوم ان اخبار
هؤلاء الحاضرين مفرع على اخبار اولئك الماضين فاذا وقع الشك في الاصل فكيف يبقى اليقين في
الفرع السؤال السادس هب ان التواتر يفيد العلم الا انا تواقفنا على انه ما لم يحصل هذا الشرط

المنكر فلم يكن التواتر مفيدا للعلم واعتبار هذه الشرائط لا سبيل اليه الا بمحض العقل فلولا ان العقل
يراعي هذه الشرائط والا لما حصل العلم فرجع حاصل الامر الى ان العقل استعان بحس السمع في
سماع ذلك الخبر واستعان بحس البصر على انه راى الكثرة العظيمة في عدد اولئك المخبرين ثم اعتبر
مقدمات اخرى عقلية مضافة الى هذا المسموع والمبصر ثم استنتج العلم من مجموع هذه الامور
وحينئذ يظهر ان الحاكم بذلك الحكم هو العقل فان يقال العقل يجوز صدور مثل هذا الخبر
عن مثل هذا المخبر عند هولاء المخبرين مع كثرتهم يمتنع الا اذا كانوا صادقين فكان الحاكم بذلك هو
بديهة العقل فرجع حاصل هذا الكلام الى ان هذه المقدمة مفردة بتحقيقها اوليته واذا كان قسما من
اقسام البديهيات الاوليات امتنع ان يقال ان هذا قسم اخر مغاير للبديهيات فهذا هو الكلام الملخص في
تقرير هذه المبادي فرجع حاصل كلامنا الى ان مبدا المبادي اصل الكل المقدمات البديهية وهو يوجب
صحة على التواتر واعلم ان هاهنا مقدمات قد تغلب على بعض الطباع العامية الفاقدة بجلية
وهي في الحقيقة باطلة فيجب التنبيه عليها فالمقدمة الاولى ان من ادعى امرا من الامور فمن يقال الحاكم
مثلا فان عجز عن ذكر المثال ظنوا انه باطل مثاله اذا قلنا الله تعالى ليس في الحيز والجهة فمن يقال
انا لا نجد له مثالا من الموجودات فكان القول به باطلا واعلم ان هذا الكلام باطل لان كون الشي
في نفسه لا يتوقف على ان يحصل له نظير والا لزم ان يتوقف كل واحد من النظيرين على الاخر ويلزم الدور
وانه محال فثبت ان حصول الشي في نفسه لا يتوقف على حصول نظير له واذا كان كذلك لم يلزم من عدم
النظير قدح في حصوله المقدمة الثانية قولهم صحة الحكم على الشي يقتضي صحته على مثله لان المثلين
حكمهما حكم واحد وهذا ايضا ضعيف لان المثلين لا بد وان يخالف كل واحد منهما صاحبه في تعينه وتشخصه
والا لزم ان يكون احد المثلين عين الاخر وذلك محال واذا ثبت هذا فلعل ذلك التشخص شرط لذلك الحكم
او تشخص الاخر مانع منه ويمكن ان يجاب عنه بان التشخص قيد عدمي والقيد العدمي لا مدخل له في
التاثير المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا نفي العدد الحاصل او اثبات عدد لا نهاية له قالوا ليس عدد
اولى من عدد فاما ان يوجب العدد الحاصل او يوجب عددا لا نهاية له ثم تارة يقولون لكنه يمتنع وجود عدد
غير متناه فيجب ان لا يوجد العدد اصلا واخرى يقولون لكنه يجب العدد فوجب ان يوجد عدد غير متناه
مثال الاول قولهم لو كان لله الاهان لكان الكثير [illegible] ولو لم يكن عددا اولى من عدد فيلزم ان يحصل في الوجود الهة
لا نهاية لها او ان لا يوجد الا الاله الواحد وهو المطلوب ومثال الثاني ان يقال ليس تعلق علم الله تعالى
ببعض المعلومات اولى من تعلقه بالباقي فاما ان لا يتعلق بشي من المعلومات وهو باطل لما ثبت انه تعالى



عالم بمخلوقاته واما ان يتعلق بالكل وهو المطلوب واعلم ان هذه المقدمة ضعيفة وذلك لان قولنا
ليس عدد اولى من عدد ان كان المراد منه عدم هذه الاولوية في الذهن فهذا مسلم الا انه لا يلزم
الا توقف الذهن وتبلد العقل فاما ان لم يعن به عدم الاولوية في نفس الامر فهو ممنوع ولا برهان لنا
عليه المقدمة الرابعة انه ربما يشتبه على بعضهم الامكان الذهني بالامكان الخارجي مثاله ان
الانسان اذا سمع في اول الامر ان العالم قديم او حادث يقع في عقله قبل الدليل هاهنا فيقال يجوز ان
يكون قديما وان يكون حادثا فهذا التجويز تجويز ذهني عقلي اما الجواز الخارجي فانه معتقد لانه لما ان جاز ان
يكون قديما امتنع ان يكون حادثا واما الجواز الخارجي فهو كقولنا هذا الجسم يجوز ان ينتقل من مكانه ويجوز ان
ينقلع عنه فهذا الجواز ليس جوازا ذهنيا بل هو جواز خارجي بمعنى ان العقل قاطع بانه لا امتناع في وجوده في هذه
الحالة ولا امتناع في عدمه فهاهنا الجواز بالمعنى الاول مغاير للجواز بالمعنى الثاني فمن لم يحترز الا ان يقع في الشبهة
لهذه الفروق المقدمة الخامسة ربما اشتبه على بعضهم الوجوب المتقدم على الوجود بالوجوب المتاخر
عن الوجود فانا اذا حكمنا على شي بانه يمكن وجوده وعدمه فمن يقال ادعيتم هذا الامكان محال لان الشي
اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فوجوده ينافي عدمه فوجب ان ينافي امكان عدمه حال
كونه موجودا امتنع ان يكون معدوما فكيف يعقل ان يقال انه في هذه الحالة يمكن ان يكون معدوما ولما
ان كان معدوما فعدمه ينافي وجوده فوجب ان ينافي امكان وجوده واذا ثبتت الحقيقة فالماهية لا تخلو عن
الوجود والعدم وكان كل واحد منهما منافيا لحصول الامكان لا جرم امتنع كون الماهية محكوما عليها بالامكان
والجواب عنه ان هذا مغالطة وذلك لان الوجوب وجوبان وجوب متقدم على الوجود ووجوب متاخر عن
الوجود اما الوجوب المتقدم على الوجود فهو ان يكون الماهية مقتضية للوجود وكون ماهيته مقتضية لوجوده
حالة سابقة على وجوده وهذه الحالة مسماة بالوجوب واما الوجوب المتاخر عن الوجود فهو ان الشي
اذا صار موجودا كان وجوده منافيا لعدمه ومانعا من عدمه وامتناع العدم عبارة عن الوجوب وهذا
الوجوب متفرع على الوجود ومتوقف عليه فثبت ان الوجوب الاول متقدم على الوجود وان الوجوب الثاني
متاخر عن الوجود واذا عرفت هذا فنقول هذان الوجوبان غير متنافيين لانه لا يبعد ان يكون حقيقة الشي
من حيث هي هي قابلة للوجود والعدم لا بعينها متى وجدت كان وجودها مانعا من العدم واذا ثبت هذا
فنقول انا ادعينا الوجوب بالمعنى الاول وانتم اثبتم الوجوب بالمعنى الثاني فلا منافاة بين الامرين وهذه
دقائق متى تنبه الانسان لها سهل عليه الخلاص عن كثير من الاغلاط ولنكتف هاهنا اخر كلامنا
الملخص في تقرير المقدمات التي هي المبادي **قال الشيخ** واخف البراهين ما يسمى البرهان

مثلا ان الحد الاوسط سببا لوجود الاكبر في الاصغر كقولنا هذه الخشبة تعلق بها النار وكل خشبة تعلق
بها النار فهي محترقة فهذه الخشبة محترقة فان الذي يحكم هذا المسمى دليلا قال المفسر
يعني انه متى كان العلم بثبوت الاوسط للاصغر يوجب حصول العلم بثبوت الاكبر للاصغر والبرهان لا يكون
برهانا الا اذا كان كذلك ثم ان هذا على قسمين احدهما ان يقال ثبوت الاوسط للاصغر في الذهن يوجب
ثبوت الاكبر للاصغر في الذهن ولكن ثبوت الاوسط للاصغر في نفس الامر هو الموجب لثبوت الاكبر
للاصغر في نفس الامر والثاني ما لا يكون كذلك اما القسم الاول فهو اكمل البراهين لان على هذا التقرير العلة
الذهنية مطابقة للعلة الخارجية ومثاله ما ذكره الشيخ فان الاصغر وهو الخشبة والاوسط مماسة
النار والاكبر هو الاحتراق فحصول هذا الاوسط لهذا الاصغر هو العلة لحصول الاحتراق الذي هو الاكبر
للخشبة التي هي الاصغر ثم ههنا دقيقة وهي انه فرق بين ان يقال الاوسط علة لوجود الاكبر في نفسه وبين
ان يقال الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر فانا لو فرضنا ان الاوسط يكون معلولا لوجود الاكبر الا انه
يكون علة لحصول ذلك الاكبر الذي هو علة في الاصغر وههنا هذا البرهان يكون برهان اللم لاجل ان الاوسط
وان كان معلولا لوجود الاكبر الا انه علة لحصول ذلك الاكبر في الاصغر واما القسم الثاني وهو ان لا يكون
الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر فهذا هو المسمى برهان الان كقولنا هذه الخشبة محترقة وكل
محترقة فقد مستها النار فان كونه محترقا ليس علة لتعلق النار به بل معلولا له اذا عرفت هذا فنقول
القسم الاول اقوى من القسم الثاني وبيان هذه القوة من وجهين الاول ان برهان اللم يحصل فيه كون
الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر في الذهن وفي الخارج معا واما برهان الان فلا يحصل فيه
هذه العلية الا في الذهن لا في الخارج فلا جرم كان برهان اللم اقوى الثاني ان دلالة العلة على المعلول
اقوى من دلالة المعلول على العلة قال الشيخ البرهان في العلوم انما يؤلف من مقدمات ذاتية
المحمولات اي محمولاتها امور مقومة لموضوعاتها كالحيوان للانسان او خاصة لها او لجنسها من غير ان
يعم جنسها كالاستقامة للخط والمساواة للعدد والكبريات في البراهين اكثرها من الامور الذاتية بالمعنى
الثاني قال المفسر اتفقوا على ان اجزاء العلوم البرهانية ثلاثة الموضوعات والمطالب و
المبادي والمراد من المبادي المقدمات التي بها يبرهن على صحة المطالب واتفقوا على ان محمولات المقدمات
البرهانية يجب ان تكون ذاتية الا انه يجب عليك ان تعرف ان الذاتي له تفسيران احدهما ان
يكون جزءا من الماهية وهو المراد من قولنا الذاتي هو المقوم والثاني المحمول الخارج عن الماهية الذي
يعرض للشيء لا بسبب امر اعم منه ولا بسبب امر اخص منه اما الذي يعرض للشيء بسبب امر اعم منه فكقولنا

وكون برهان اللم اقوى



الحيوان متحرك فان الحيوان انما استعد لقبول صفة المتحركية لا لانه حيوان بل لانه جسم وكونه جسما
اعم من كونه حيوانا واما الذي يعرض للشيء بسبب امر اخص منه فكقولنا الحيوان ضاحك فان الحيوان انما
استعد لقبول الضحك لا لانه حيوان بل لانه انسان وكونه انسانا اخص من كونه حيوانا اذا عرفت هذا
فنقول المحمول الخارجي الذي يعرض للماهية بسبب امر اعم منه او بسبب امر اخص منه فهذا لا نسميه عرضا
ذاتيا فاما المحمول الخارجي الذي يعرض للشيء لا بسبب امر اعم منه ولا بسبب امر اخص منه فهذا نسميه بالعرض
الذاتي واعلم انه فرق بين قولنا هذا المحمول اعم من هذا الموضوع وبين قولنا هذا المحمول عرض لهذا
الموضوع بسبب امر اعم من هذا الموضوع فان الشرط في كون العرض ذاتيا للموضوع ان لا يكون عروضه لذلك
الموضوع بسبب امر اعم من ذلك الموضوع فاما ان كان العرض اعم من ذلك الموضوع فذلك مما لا باس به اذا
عرفت هذا فنقول محمول المطلوب البرهاني لا يجوز ان يكون ذاتيا بمعنى الذاتي المقوم لان محمول المطلوب
البرهاني لا بد وان يكون مشكوك الثبوت لموضوعه والمحمول الذي يكون ذاتيا مقوما لا يكون مشكوك
الثبوت لموضوعه فثبت ان محمول المطلوب البرهاني لا يمكن ان يكون ذاتيا بمعنى الذاتي المقوم بل يجب
ان يكون ذاتيا بالتفسير الثاني ثم نقول وكل مطلوب فانه لا يمكن اثباته الا بمقدمتين ولا يمكن ان يكون
محمول كلتا المقدمتين ذاتيا بمعنى المقوم وذلك لانه اذا كان الاكبر مقوما للاوسط وكان الاوسط
مقوما للاصغر كان الاكبر مقوما للاصغر ومقوم المقوم مقوم فيلزم ان يكون الاكبر مقوما للاصغر فيلزم
ان يكون محمول المطلوب البرهاني مقوما لموضوعه وقلنا ان ذلك محال ولما بطل هذا القسم بقي القسمان
الباقيان وهو ان يكون المحمول في كلتا المقدمتين ذاتيا بالمعنى الثاني او يكون المحمول في احدى المقدمتين
ذاتيا بمعنى المقوم وفي الثانية ذاتيا بالمعنى الثاني حتى يندفع المحذور المذكور بقي ههنا بحث اخر
يتعلق بلفظ الكتاب وهو ان الشيخ قال والكبريات في البراهين اكثرها من الامور الذاتية بالمعنى الثاني
فلقائل ان يقول ما السبب في ان الشيخ خصص هذه الاكثرية بالكبرى دون الصغرى والجواب
انا بينا فيما تقدم ان اقوى مقدمتي القياس هو الكبرى فلو فرضنا ان الاكبر مقوم للاوسط وفرضنا
كون الاوسط عرضا ذاتيا للاصغر فههنا ان كان ثبوت ذلك الاوسط لذلك الاصغر بينا كان
العلم بثبوت ذلك الاكبر ايضا لذلك الاصغر بينا وحينئذ يصير القياس لغوا وان كان ثبوت ذلك
الاوسط لذلك الاصغر غير بين فحينئذ يكون المحتاج الى الابانة بالقياس هو اثبات ذلك الاوسط
لذلك الاصغر فحينئذ يصير هذا الاوسط اكبر ويصير الاكبر الاول لغوا فعلمنا انه متى كان الاكبر
مقوما للاوسط وكان الاوسط عرضا ذاتيا للاصغر كان هذا القياس كاللغو فاما اذا كان

سنة [illegible] ٦ محرم

تقدم

لان محمول المطلوب اذا كان
مقوما لا يكون مشكوكا
[illegible] لا يكون مشكوكا

الاكبر عرضا فاذا اثبتنا للاوسط وكان الاوسط مقوما للاصغر فهاهنا المعلوم بالبديهة اضعف تقدم من
القياس وذلك لا يوجب صيرورة النتيجة معلومة ولا جرم كان عقد مثل هذا القياس مشتغلا بما ظهر انه من
كان لحدي مقدمتي القياس عرضا ذاتيا فان الاولى ان يكون هذا المعنى في الكبرى لا في الصغرى ◌
قال الشيخ لكل علم برهاني شي هو موضوعه كالمقدار للهندسة ومبادى له ومقدمات او
حدود وما كان من المبادى غير بين بنفسه فانه يحتاج ان يبين في علم اخر ومسايل هي المطلوبات التي ربما
صارت المطلوبات مقدمات لمطلوبات اخرى قال المفسر هذا الكلام فيه تشويش قليل
الا ان الغرض منه معلوم وذلك لانا قد ذكرنا ان اجزاء العلوم البرهانية ثلثة الموضوعات والمبادى
والمطالب اما الموضوع فهو الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية وقد علمت ان العرض الذاتي
ماهو وذلك كالمقدار للهندسة فان المقصود من علم الهندسة البحث عن الاعراض الذاتية للمقدار واما
المبادى فهي المقدمات التي بها يمكن اقامة البرهان على المطالب فهذه المقدمات ما لم تصر مسلمة فلا يمكن
اثبات المطلوب بها وتلك المقدمات لا يمكن تسليمها الا بعد تصور موضوعاتها ومحمولاتها ولا يحصل
تصورها الا بذكر حدودها فالمبادى هي هذان الشيئان احدهما الحدود المعرفة لماهية موضوع
العلم ولماهية موضوع المقدمات وماهية محمولاتها والثاني تلك المقدمات فهذا هو المراد من قوله
ومبادى له مقدمات او حدود وهو تقدير الكلام ومبادى العلم هي اما مقدمات او حدود وهي معرفة اجزاء
مقدمات تلك المقدمات واما قوله وما كان من المبادى غير بين بنفسه فيبين في علم اخر فاعلم ان
غرض الشيخ منه اجمال الكلام على سبيل الاغلب فاما على العلم الحقيقي فليس بصواب وذلك لان المبادى
اما ان يكون مبادى لجميع مسايل ذلك العلم او ان يكون مبادى لبعض مسايل ذلك العلم فاما الذي يكون
مبدا لجميع مسايل ذلك العلم فان لم يكن بينا بذاته فلا بد من تبيينه ولا يمكن ان يبين في ذلك العلم لانا
لما فرضناه مبدا لجميع مسايل ذلك العلم فلو فرضناه مع ذلك مسالة من مسايل ذلك العلم لزم كون الشي الواحد
مبدا لنفسه ومعلولا لنفسه وذلك محال فلا يبقى الا ان يبين في علم اخر وذلك العلم الاخر لا يجوز
ان لا يمكن اثباته الا في هذا العلم او لا يكون كذلك والاول باطل والا وقع الدور لانا لما فرضنا هذا
المبدا مبدا لجميع مسايل هذا العلم وفرضنا هذا العلم مبدا لذلك العلم الاخر فلو فرضنا ذلك العلم مبدا
لاثبات هذا المبدا افتقر كل واحد منهما الى الاخر فيلزم الدور وهو محال فثبت انه لا يمكن بيان مبدا
هذا العلم الا في علم اخر يكون ذلك العلم غنيا بثبوته عن هذا العلم ويكون ذلك العلم حينئذ اعلى رتبة
في المعلومية من هذا العلم واما ان كان ذلك المبدا مبدا لا لجميع مسايل ذلك العلم بل لبعض مسايله فهاهنا



لا يمتنع اثبات هذا المبدا في ذلك العلم بعينه بشرط ان لا يدور وذلك بان يكون هذا العلم مبدا
اخر يفيد بعض مسايله ثم ان ذلك البعض من مسايله يفيد في اثبات هذا المبدا ثم ان هذا المبدا يفيد في اثبات
مسايل اخرى غير الاول فبهذا الطريق يمكن اثبات شي من مبادى علم في ذلك العلم بعينه واما
قوله ومسايل هي المطلوبات فاقول لما ذكرنا ان اجزاء العلوم البرهانية ثلثة الموضوعات والمبادى
والمطالب والشيخ لما ذكر بعض احوال الموضوعات والمبادى في صفحة هذا الكلام وهو كلامه في
المطالب فهي المسايل وذكر ان تلك المطالب ربما صارت مقدمات لمطلوبات اخرى والامر كذلك لانه
لانا اذا ركبنا قياسا على النتيجة مقدمة فاذا حصلت تلك النتيجة ثم جعلناها مقدمة في انتاج مطلوب
اخر ثم هاهنا بحث وهو انه لا شك ان القضية التي تكون نتيجة لقياس فقد يمكن في الاكثر جعلها
مقدمة لقياس اخر الا انه هل يمكن وجود نتيجة لا يمكن جعلها مقدمة في قياس اخر فان هذا الامكان
كان من اللوازم كون النتايج المترتبة بعضها على بعض غير متناهية ولا شك ان المبدا علة للنتيجة
بالذات والعلة متقدمة على المعلول بالذات فاذن تحصل هاهنا علل ومعلولات مترتبة بالذات لا اول
لها ولا اخر لها وذلك محال ويمكن ان يقال لها اول وهي البديهيات ولكن لا اخر لها والبرهان انما
قام على انه يجب ان يكون للعلل والمعلولات علة اولى لا يسبقها شي اما لم يقم على انه يجب ان يكون فيها معلول
اخير ليس بعدها شي قال الشيخ المطالب هل تعرف الوجود او العدم والمطلب بما
تعرف حال شرح الاسم فان كان الشي موجودا يطلب الحقيقة حدا او رسما والحد من اجناس
وفصول والرسم من اجناس وخواص والمطلب بالكيف يطلب حاله وبالاي يطلب خاصة الشي تميزه
بها وبلم علته قال المفسر رضي الله عنه ذكر الشيخ في ساير كتبه ان المطالب كثيرة
الا ان اصولها اربعة اثنان للتصور واثنان للتصديق اما اللذان للتصور فهو قولنا ما وقولنا
اي اما مطلب ما فتارة يطلب به شرح الاسم وتارة يطلب شرح الحقيقة اما طلب شرح الاسم
فهو كما اذا سمع الانسان لفظا ولا يفهم معناه فانه يقول ما هو ومراده ان يفسر له ما هو المراد من
ذلك اللفظ واما طلب الحقيقة فهو كما اذا علم مثلا ان الملك شي موجود في نفسه فيقول ما هو ومراده
ان يذكر له على التفصيل مجموع اجزاء ماهيته ثم ان الشيخ ذكر في هذا المقام ان طلب الحقيقة اما ان يكون
بالحد او بالرسم وذلك لان تعريف الحقيقة اما ان يكون بالاجزاء المقومة لها واما ان يكون بالامور الخارجة
عنها واما ان يكون بما تركب من القسمين اما التعريف باجزاء الماهية فاما ان يكون تعريفا بمجموع اجزائها
وهو الحد التام او ببعض اجزائها المساوية لها في العموم والخصوص وهو الحد الناقص واما التعريف بالامور

الخارجة وهو الرسم الناقص ولما التعريف بما تركب عن الشيء فهو الرسم التام ولما مطلب أي
فالمراد منه مطلب ما به يتميز ذلك الشيء عما يشاركه فاذا قيل الحيوان أي شيء هو فالمراد منه
ان يميز له ما به يتميز ذلك الحيوان عن سائر الاشياء المشاركة له في كونه حيوانا فيقال انه ناطق
معان نحو التصور ولما المطلبان الاخران فهما نحو التصديق أحدهما مطلب هل وهو يطلب به أحد طرفي النقيض
هل الشيء في نفسه موجود او معدوم وهذا هو المسمى بالهل البسيط والثاني هل الذي يطلب به الصفة
الثابتة وهذا هو الهل المركب واعلم ان ما الطلبة لشرح الاسم مقدم على هل فان الشيء ما لم يتصور
لم يمكن ان يقال هل هو موجود او معدوم وما الطالبة للحقيقة والماهية متأخرة عن الهل البسيط لان
الشيء ما لم يعلم انه موجود استحال ان يقال له حقيقة وماهية فان المعدوم المحض لا حقيقة له ولا ماهية
له البتة واما مطلب لم فهو على وجهين وذلك لانه قد يطلب به علة الحكم الذهني او علته الخارجية
نفسه مثال الاول ان يقال لم قلت ان العالم مركب فههنا اذا ذكر المسؤول ما يدل على ثبوته كفاه
ومثال الثاني ان يقال لم كان العالم نفسه كذلك فههنا ما لم يذكر السبب الخارجي في نفس الامر
فانه لا يخرج عن العهدة ثم قال الشيخ في سائر كتبه وهاهنا مطالب اخرى سوى هذه الاربعة وهي
قولنا اين ومتى وكيف وكم الا انها لحقيقة ترجع الى مطلب هل المركب وقال في هذا الكتاب
فانه ذكر مع هذه الاربعة مطلبا خامسا وهو مطلب كيف وترك البواقي فان قيل انما ترك البواقي
لانها في الحقيقة داخلة تحت مطلب هل المركب فمطلب كيف ايضا كذلك فلم ذكره وان كان انما ذكر مطلب
كيف لانه في الظاهر مطلب آخر مغاير لمطلب هل فلم ترك مطلب كم واين ومتى فاما ذكر هذا المطلب
وترك البواقي فالسبب فيه غير معلوم فصل في ... وهو القياس الجدلي
قال الشيخ القياسات الجدلية ... الى آخر الفصل قال المفسر
اعلم ان هذا الفصل يشتمل على مسائل المسئلة الاولى في تقسيم القياس الى الاقسام الخمسة وهي
البرهان والجدل والمغالطة والخطابة والشعر ومن الناس من قرر هذا الحصر وقال القياس اما
ان يكون مركبا من مقدمات واجبة الثبوت وهو البرهان او من مقدمات اكثرية الثبوت وهو الجدل
او من مقدمات متساوية الثبوت وهو الخطابة او من مقدمات اقلية الثبوت وهو المغالطة او من
مقدمات ممتنعة الثبوت وهو الشعر والشيخ زيف هذا التقسيم في كتبه المطولة من وجوه الاول
ان القياس المركب من المشهورات او المسلمات لا شك انه جدلي ثم انه ليس من شرط المشهورات ان تكون
اكثرية الصدق بل قد تكون واجبة الصدق حقا وقد تكون واجبة الكذب باطلة فقد يوجد قياسا جدليا



من غير ان تكون مقدماته اكثرية الصدق الثاني انه اذا كان كون القياس جدليا مشروطا بكون
مقدماته اكثرية الصدق فحينئذ يجب على الجدلي ان ينظر في كل مقدمة انها هل هي ارجح من
المساوي في الصدق يسيرا او بحد عن ان تكون صادقة في الكل ومعلوم ان هذا مما يصعب اعتباره على
ان الجدلي اذا ركب قياسا من مقدمات مسلمة فان كان جدليا فقد فسد قولهم انه لا يكون جدليا الا اذا
كانت مقدماته اكثرية الصدق وان لم يكن جدليا وجب ان يكون هذه الصناعة غير الصنائع الخمس
القياسية وذكر عندهم باطل فثبت ان الذي قالوه باطل واذا ثبت فساد هذا التقسيم فنقول ان القياس
قد يشترك بين الصنائع الخمس وامتياز كل واحد من هذه الخمسة عن الاخرى ليس بحسب صورة القياس
بل بحسب مادته فان كان القياس مؤلفا من اليقينيات كان برهانا وان كان مؤلفا من المشهورات
او المسلمات كان جدليا وان كان مؤلفا من المظنونات من غير اعتبار كونها مشهورة او مسلمة كان خطابية
وان كان مؤلفا من مقدمات شبيهة بالحق مع انها لا تكون حقا او شبيهة بالمشهورة ولا تكون مشهورة
كانت سوفسطائية وان كانت مؤلفة من المخيلات كانت شعرية واعلم انا اذا قسمنا القياس الى هذه
الاقسام الخمسة بهذا الطريق لم يكن تقسيم القياس الى هذه الاقسام الخمسة تقسيما دائرا بين النفي والاثبات
بل تقسيما بحسب الاستقراء والوجدان المسئلة الثانية في بيان ان القياس المؤلف من المشهورات
والمسلمات لم سمي بالقياس الجدلي ولقائل ان يقول ان لفظ الجدل يشعر بالمنازعة والمخاصمة فان
المتناظرين اذا لم يكن بينهما معاندة ومشاجرة بل كانا متجادلين على سبيل ... لم يحسن
ان يقال انهما يتجادلان فما السبب في تسمية القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات بالقياس الجدلي
فنقول السبب فيه امور احدها ان المشهور قد لا يكون حقا وربما ينتبه الخصم لكونها غير حقة فينازع
فيها وان كانت حقة لكن حقيتها لا تكون معلومة بالبديهة فلا جرم ينازع فيها وثانيها ان كل واحد
من طرفي النقيض قد يكون مشهورا فان من الطباع ما ينبو عن السفر وتبدل الاحوال فيقال في ...
الثبات نبات وهذه كلمة محمودة مشهورة ومن الطباع ما يرغب في السفر والحركة فيقال في الحركة
بركة وهذه ايضا كلمة محمودة مشهورة وهما متعاندان فثبت ان التمسك في اثبات مطلوبه بالمشهورات
والمسلمات معرض لان ينازعه خصمه من هذه الجهات وحينئذ يصير محتاجا الى ترجيح المشهور الذي
تمسك به على المشهور الذي عارضه خصمه به فهذا الطريق يفتح ابواب المنازعات والمخاصمات
فلما كان المعول في اثبات مطلوبه على المشهورات والمسلمات وهي لا تنفك في الاكثر عن هذه المنازعات
والمخاصمات لا جرم سموا هذا النوع من القياس بالجدل وهذا بخلاف البرهان فان التعويل هناك

على اليقينيات والظنيات لتنازعهم فيها ولانعقاد ظهورهم لا يحتاج فيها الى المنازعة والمخاصمة
ضلال الخطابة فان مثل هذا الامر ربما على ان يصدق المستعمل ما ذكره الخطيب بقول او اوجبت
واستحسان عدلا عن هذا الطريق الى القيل والقال والمرا والجدال بحيث يقال الخطا بنحو جدلا
ويخلو من السوفسطائية فان منها دور المنازع عقد ربما اخر وهو الفيه على الاحتراز عن الغلط والعدة
على التطلع الغلط فثبت ان تسمية القياس المولف من المشهورات والمسلمات بالجدل تسمية موافقة
للغة المسئلة الثالثة في تعريف الجدل قال حجة الاسلام الغزالي قدس الله روحه في كتابه
الذي صنفه في جدل الفقهاء الجدل منازعة تجري بين متنازعين لتحقيق حق او ابطال باطل وهذا
التعريف مختل من وجوه الاول ان المقصود من الجدل في الاغلب ان يحق حق او ابطال الباطل
بحصول المنازعة هناك ممنوع وذلك لان الكلام الذي يذكره احدهما اما ان لا يصير مفهوما للسامع او يصير
مفهوما له فان لم يصر مفهوما له امتنع ان ينازعه فيه بل اقصى ما في الباب ان يقول ما فهمت هذا الكلام
فاذكره بطريق اخر يحصل الفهم ولما ان صار مفهوما فاما ان يقطع فيه بالصحة او الفساد او يتوقف فيه فهو ان
قطع بالصحة فلا نزاع وان قطع بالفساد طولب ببيان الفساد فاذلك الوجه في هذا القسم الاول ورد
ان المستدل اما ان بينه فلذلك لا يبعهم فان لم يبعهم فليس ينازعه فيه بل طالبه بالتفهيم وان فهمه فاما ان يقطع بالصحة
او بالفساد او توقف وبالجملة فالمناظران انما يكون مطلوبهما طلب الحق فقط امتنع ان تقع بينهما منازعة
بل لا يخرج الحال عن احد امور ثلثة اما الاعتراف واما التفهيم واما التوقف فثبت ان ذكر المنازعة مفارضة
لاجل تحقيق الحق وابطال الباطل ممتنع من ان يقال فحصول المنازعة الثاني ان تحقيق الحق مشكل
ابطال الباطل لان الحكم على الباطل بانه باطل حكم حق فكان تقرير هذا الحكم حقا فثبت ان تحقيق الحق مشترك
ابطال الباطل الثالث ان الطبيب انما يكون طبيبا لانه حصل له ملكة المعالجة لا لكونه مشتغلا
بالعلاج في الحال فكذلك المجادل انما يكون مجادلا لانه حصلت له ملكة هذا العمل لا لاشتغاله بهذا العمل
والدليل عليه انا لو فرضنا انسانين في غاية الحماقة والبعد عن الفهم لو تفاوضا وتنازعا الغرض تحقيق حق
او ابطال باطل وكانا لا يعرفان طريق المناظرة ولا قانون المكالمة فقد حصلت هناك منازعة جرت بين
متنازعين لتحقيق حق او ابطال باطل مع ان احدا لا يقول انهما متجادلان بل يقال هما احمقان يتصايحان
بكلمات فاسدة باطلة فثبت ان هذا التعريف مختل الرابع ان الجدل قد يتجادل في تحقيق
الباطل وابطال الحق الا ترى الى قوله تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا واقفلنا التلبس
شرط كونه جدلا ان تكون منازعة لاجل تحقيق حق او ابطال باطل فثبت ان هذا التعريف مختل



والصحيح ان الجدل ملكة صناعية يتمكن صاحبها بها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة او مسلمة
لا تناهج منتجة مطلوبة وانما قلنا الحجة حتى يتناول القياس والاستقراء واما ان مثل هذه الصناعة كيف
سميت بالجدل فقد شرحناه واما الحكيم الاول فقال الجدل صناعة يمكننا بها ان نأتي بالحجة على كل
ما يوضع مطلوبا من مقدمات ذايعة وان تكون اذا اجبنا لم يوجد منا ما يناقض به وضعنا ثم قال
والصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات نحو غرض من الاغراض على سبيل
الارادة صادرة عن بصيرة بحسب الممكن فان الخطيب هو الذي يفيد الاقناع لا مطلقا بل بحسب الامكان
والطبيب هو الذي يفيد الصحة لا مطلقا بل بحسب الامكان وكذلك هاهنا الجدلي هو الذي يقدر على الفعل
المذكور لا مطلقا بل بحسب الامكان المسئلة الرابعة في منافع الجدل اعلم ان تركيب القياس
عن المشهورات والمسلمات فيه منافع بالذات ومنافع بالعرض اما التي بالذات فامور الاول
وهو الغاية الكبرى ان مصالح الانسان في الدنيا والاخرة لا تتم الا باعتقاد اليقين في ثبوت المبدا
والمعاد والاعتقاد في ثبوت المبدا لا يتم الا باعتقاد ثبوت وجود واجب الوجود وانه منزه عن
الشبه والضد موصوف بصفات الجلال والاكرام وهذه العقايد لا تكون مفيدة سواء حجج ضعيفة
وتعرضت للزوال باوهن خيال وان وقفناها على المحافظة بالبراهين اليقينية عجز الاكثرون عن تصورها
والوقوف عليها فلم يبق الا ان تقرر هذه في قلوب الجمهور بدلايل مركبة من مقدمات مشهورة مقبولة مسلمة
عند الجمهور لتصير بسماع امثال هذه الدلايل سببا لرسوخ تلك العقايد في القلوب فيحصل نظام مصالح
الدنيا والاخرة ويفوز كل احد بقدر ما يليق به من السعادة الثاني ان الجمهور اذا اعتقدوا
هذه العقايد على سبيل التقليد وانتظمت مصالحهم في الدنيا والاخرة بسبب هذه العقايد فربما جاء
صاحب البدعة والقى في قلوبهم شبهات مشوشة وكلمات واهية فاذا اقدرنا على ازالة تلك الشبهات
عن قلوب عوام الخلق بقياسات مركبة من مقدمات محمودة او مسلمة كان ذلك نفعا عظيما فالحاصل
انا جعلنا هذه القياسات الجدلية في الوجه الاول سببا في تحصيل العقايد النافعة في عقول الاكثر
وجعلناها في الوجه الثاني دافعة للشبهات التي تزيل العقايد الحقة القلبية عن قلوب الاكثرين
الثالث ان منكر الحق ربما بلغ في الجهالة والضلالة الى حيث لا يبالي بانكار اليقينيات الا انه لا يمكنه
انكار المشهورات والمسلمات اما انه لا يمكنه انكار المشهورات فلان منكرها كالمنازع مع اكثر اهل
الدنيا وذلك مما يعرضه لانواع الافات والبليات فلا جرم لا يمكنه انكار المشهورات واما انه لا يمكنه
انكار المسلمات فلان الاقدام على الانكار بعد الاقرار يعد عبثا ونقصانا والطبيعة السليمة لا تسمح بالتزامها

يشتمان اعتياد الطباع العلمية القياسات المركبة من المشهورات والمسلمات فوق اعتيادها القياسات
المركبة من اليقينيات الثاني ان مبادي العلوم الجزئية لا تبرهن بعضها في اوايل تلك العلوم حتى يمكن
طالب تلك العلوم من ان يتوصل بواسطة تركيب تلك المبادي الى تعرف المطالب ثم ان تلك المبادي ان
خلت عن الحجة بالكلية يميل الطباع السليمة الى قبولها ويقل الاستطلاع عليها فان وقعا تقويتها على معرفة
البراهين اليقينية كان تكليفا للمتعلمين ادلة لا يمكنها الاطاقة بها فلم يبق الا تقرير تلك المبادي بقياسات
جدلية مفضية الى ان يجد قدرة على تحصيل البراهين اليقينية واما المنافع المطلوبة بالعرض من هذا
النوع من القياس فامور الاول ان هذه الصناعة تفيد القدرة على افهام الخصم وغلبة المنازع
الثاني ان الانسان قد يعجز عن تركيب القياس عن المقدمات اليقينية بحسب ما يحتاج الى تركيبه
من المقدمات المشهورة لتحصيل احد النقيضين ثم يركب قياسا اخر على نقيض المشهور لاستخراج النقيض الاخر
ثم لا يزال يرجح احد الجانبين على الاخر ترجيحا بعد ترجيح فربما خلص من تلك الترجيحات الى وجدان
البرهان المفيد لليقين الثالث ان الذهن سيقرر تامل هذه الصناعة من صناعة البرهان
من جهتين الاول ان هذه القياسات الجدلية شديدة الشبه والمناسبة بالقياسات البرهانية
ويمتاز عنها بفروق دقيقة فاذا عرف الانسان من هذه الصناعة تلك الفروق الدقيقة صار ذلك
من اعظم المعاونات على سهولة معرفة شرايط البرهان لان المتشابهين اذا عرف كيفية امتياز احد
الجانبين على الاخر اعان ذلك على معرفة امتياز الجانب الاخر عن الاول الثاني ان كسب المقدمات
المشهورة واعدادها اعم من كسب المقدمات البرهانية واعدادها اذ المشهور اعم من اليقيني فربما
انتقل عند كسب المشهورات واعدادها الى كسب المقدمات البرهانية ايضا وذلك حين ما يعرض
تصفح المشهورات ليعرف ما منها برهاني وما منها غير برهاني الرابع ان هذا النوع من الافكار
احد الانواع الداخلة تحت جنس القياس والصناعة انما يستكمل باستيفا الكلام في جميع الاقسام الممكنة
فيه فهذا هو الكلام في منافع الجدل المسالة الخامسة في تعريف صناعة الجدل بحسب
الوجه الذي كان موجودا في الزمان القديم وترجيحه على القانون الموجود في هذا الزمان اعلم ان مدار
الجدل على السايل والمجيب الا انهما كان يراد بالسايل والمجيب في الزمان القديم غير ما يراد بهما في
هذا الزمان وذلك لان في عرف هذا الزمان السايل هو الذي يتصدى ويسال غيره عن مذهبه في مسالة
معينة فاذا اجاب ذلك الغير ببيان ما هو مذهبه كان مجيبا وكان الاول سايلا ثم ان المجيب يقيم دليلا
ويكون السايل مانعا فاذا تم المستدل كلامه جا السايل وعارض ذلك الدليل بحجة من الالزام



بناء على نوع من صحة مقدمات ذلك الدليل التي ذكرها ذلك المستدل بحجة مشهورة والوقوف فيها هو السايل
والمجيب في عرف هذا الزمان واما في الزمان القديم فالحال اظهر من ذلك لان الجدل اذا عرف ان له
مذهبا مشهورا في مسالة وكان يجيبه انسان اخر ويسلم منه مقدمات كثيرة ومتناسبة كل واحدة
منها وحدها فاذا استوفاها جمعها او ركبها تركيبا ينتج نقيض مذهب ذلك المجيب فيصير ذلك المجيب
مفحما ملزما لانه لا يجد الى دفع ذلك الالزام سبيلا فعلى هذا الوجه كانت تجري مناظراتهم واعلم ان
المناظرة على هذا الوجه اكثر فايدة وادل على قوة الخاطر من المناظرة التي عليها عرف هذا الزمان
ويدل على ان هذا الترجيح وجوه الاول ان هذا السايل لا يمكنه تسليم كل واحد من المقدمات الا اذا
كان ماهرا في امرين احدهما ان يكون ماهرا في تمييز كل مقدمة عن غيرها واقفا على ما يتصل بكل واحدة
من تلك المقدمات وغيرها الثاني ان يكون ماهرا في تمييز القياسات عن المقدمات وعلى الجملة
فلا بد وان يكون جميع المقدمات النافعة في مطلوبه حاضرة في ذهنه ولا بد وان يكون قديرا القدرة على
تركيب القياس كيف شاء واراد واما المجيب فلا بد وان يكون محيطا بجميع مسايل ذلك العلم حتى اذا سيل
عن مقدمة علم انه اذا سلمها في اي مسالة تضره وبتسليمها ايضا اي مسالة تنفعه ومعلوم ان مثل
هذا السوال والجواب لا يتاتى الا من الماهر في الصناعة المحيط بجميع اجزايها ولوازمها
القريبة والبعيدة واما مناظرة اهل الزمان فالمجيب يقرر دليله ويمنع انه لا يعلم ان دليله من كم
مقدمة يتركب والسايل ما لم يتخلل الدليل فانه لا يقف على الموضع الذي يضره والموضع الذي
ينفعه فكان هذا دليلا على غاية ضعف المجيب وهذا السايل في تلك الصناعة الوجه الثاني
في الترجيح ان الالزام والافحام يحصلان على القانون القديم في زمان قصير لان المجيب اذا منع مقدمة
فان لم يسلم الطرف الثاني فالسايل بقي السايل ساكتا وان سلم الطرف الثاني فالمستدل يركب السايل
قياسا من تلك المسلمات ينتج ابطال مذهب المجيب ويصير المجيب منقطعا في الحال فظهر ان المناظرة
على هذا الوجه سريعة الافضا الى انقطاع احد الخصمين واما بحسب عرف هذا الزمان فالمجيب يقرر
دليله بتمامه فاذا شرع السايل في ذكر اعتراضه فان موضع الالزام لم يمكن المقدمة الفلانية فحينئذ يمنع
تلك المقدمة يحتاج المجيب الى ان يذكر قياسا في صحة تلك المقدمة وحينئذ يعود السايل
الى موضع الالزام هاهنا ايضا الى مقدمة وبهذا الطريق يطول الكلام ويعظم الخصام ولا يكاد يظهر
وجه الالزام والافحام على واحد منهما الوجه الثالث في الترجيح ان المستدل الذي اورد دليلا على نفسه
وذلك الدليل مركب من مقدمات كثيرة فهو لا يدري ان ايها سيمنع فكان بناء الغرض على انها فاسدة

لان يقدر ان يمنع الخصم بعض المقدمات لم يحصل غرض المستدل لما على عادة القدماء فالسائل
يسلم او لا يسلم المقدمات فان منعها الخصم سكت والمجيب عليها غرضنا بان سلم الخصم بنى عليها
غرضه وهذا القسم لا يحصل شيء منه الا بها لهما الضابط عنها فتشتت ان عرف القدماء من المناظرات
اكمل من عرف هذا الزمان المسئلة السادسة لما بينا ان الجدلي انما يركب قياسه من المشهورات
وجب علينا ان نبحث عن احوال هذه المشهورات وشرايطها وهي كثيرة الا انا نذكر بعضها في هذا
المختصر فالاول ان تلك المشهورات لا تجدي ان يكون انتاجها للمطلوب بحيث يسع المجادل الواحد بيانه
حتى يحصل لنا الاقناع ولنا الغلبة فان لم يمكن ذلك الا بكلام كان تمام تم بمخاطبات لا يحصل المقصود
منها الا في مجلسين واكثر لم يجز جعل هذه المخاطبة جدلية تقبل الاول جعلها تعليمية لان المقصود اذا
كان هو الاقناع او الغلبة فهما مقصودان حسنان متوقفهما على الجمهور الكثير لا يحتمل الا بالاعلام والمجالس
ويكون هنا الثاني يجب على الجدلي ان يجمع المشهورات ويحفظها ويحفظ اضدادها ونقائضها
فان الاغلبان ضد المشهور يكون شنيعا وسفيهه في قياس المخالف في الجدل الثالث ان المشهور
قد يكون مشهورا لحقا وقد يكون قريبا من المشهور ولكنه لا يشاكل الا اذا تأمل مثال وشبه الذي يكون
مشهورا او لا مقاربا منه الا اذا لحظ بالبال خطا الذهن حكم او استحسن اول الوهلة والسبب فيه
مناسبات بين هذا الشيء وبين المحمودات الحقيقية الرابع المحمودات قد يكون محمودا بحسب جمهور
الخلق كقولنا الظلم قبيح والعدل حسن وقد يكون بحسب طائفة عظيمة كقولنا المتابعة للشرايع الالهية
واجبة وقد يكون بحسب طائفة مثل ان ابقراط في الطب محمود وارافيثاغورس محمودة
في الموسيقى الخامس اذا جمع الجدلي المقدمات المشهورة فلا بد له من رعاية امرين التقليل
للحفظ والتكثير للاستعمال اما التقليل فهو ان يجمع شيئا ان يدخل المقدمات الكثيرة تحت المقدمة الواحدة
فان هذا اسهل على الحفظ مثل انه اذا جمع احكاما للمتضايفات واحكاما اخرى للمتضادات
فلينبههما ان يعطيهما حكما واحدا لعامها حسب المتقابلات ويكون غرضه بدل قوله المتضادات هو قوله
المتقابلات لكي ولها الكثير فهو انه لو اراد استعمال تلك المقدمة في قياس خاص في الدعاوى
لا يذكرها الا على سبيل الجزئية فاذا كان عنده حكم في المتقابلات فصل ذلك الى المتضادات وان
كان عنده حكم في المتضادات فصل ذلك الى الاضداد الجزئية فقال مثلا العلم بالحار والبارد واحد
وانما اوجبنا هذه التي ذكرناها لجميع الاولى السادس ان القضية كلما كانت اشد كلية كانت اشد استعدادا
لقبول النقض لان كل ما يرد نقضا على الجزئي فهو لا محالة وارد على الكلي وقد يرد نقوض كثيرة على الكلي



ممكن ورودها على الجزئي مثاله قول القائل ان كان الضد موجودا في شيء فضده موجود في ضد ذلك
المحل وهذه مقدمة مشهورة يمكن ان يسهل نقضها فان البياض موجود في الجسم وضد البياض غير
موجود في ضد الجسم واما اذا جعلنا تلك المقدمة جزئية فقلنا ان كان الاحسان الى الاصدقاء حسنا
فالاساءة الى الاعداء حسنة فان النقض المذكور لا يتوجه على هذه المقدمة لان القائل ان يقول
انا ما ذكرت تلك الدعوى في جميع الاضداد حتى يتوجه علي ذكر النقض وانما ذكرته في هذه الصورة
لخصوص فلا يتوجه النقض فثبت ان تلك المقدمة الجزئية في القياسات الجدلية اقرب الى الجزم
الوجه الثاني في بيان ان المقدمة الجدلية كلما كانت اشد جزئية كانت اقرب الى الفهم لان العوام
العهم بالمحسوسات اشد والمشاكل من الجزئيات ومن المحسوسات اشد من المشاكلة من الكليات
ومن المحسوسات فلهذا السبب كان توقف الطباع العامية على الجزئيات اكثر واذا كان حصول تصور
الامور الجزئية اسهل عليهم من تصور الامور الكلية كان حصول التصديق بها ايضا اسهل فاما اذا صارت
القضية كلية محضة صارت عقلية محضة فيعسر تلك التصورات عليهم فلا جرم يعسر التصديق بها عليهم
البحث السادس في هذه المشهورات ان نقول هذه المشهورات على اقسام منها ما يكون السبب في شهرتها
تعلق المصلحة العامة بها كقولهم العدل حسن والظلم قبيح ومنها ما جبل عليها كالحيا والخجل والرحمة
والغيرة ومنها شدة المشابهة بينها وبين القضايا الحقة وذلك انها ان كانت تكون مباينة لتلك
القضايا الحقة بفروق دقيقة لا يقف عليها افهام العوام فيظنون انه لا فرق بينها وبين تلك
المقدمات الحقة فلا جرم يعتقدونها فاذا نبههم منبه على تلك الفروق الدقيقة فحينئذ يزول عن
قلوبهم تلك التصديقات ولنكتف من اصول القياسات الجدلية بهذا القدر ولنرجع الى شرح المسئلة
السابعة في تفسير ما في هذا الكتاب قال الشيخ القياسات الجدلية مقدماتها
هي الامور المشهورة التي يراها الجمهور وارباب الصنائع قال الكاتب المفسر رضي الله عنه هذا
الكلام فيه بحثان الاول ان القياس الجدلي ما هو فقال انه قياس مركب من مقدمات مشهورة والثاني
ان اقسام المشهورة كم هي فقال المشهور قد يكون مشهورا عند الجمهور وقد يكون مشهورا عند طائفة
معينة وكل ذلك فقد لخصناه ثم قال وربما كانت اولية وربما كانت غير اولية ويكون محتاجة الى ان
يبين وربما لم يكن صادقة ومعناه ان المشهور قد يكون صادقا بل هي الصدق وقد يكون صادقا بل هي الذي
الصدق وقد يكون كاذبا الا انه متى كان مشهورا عند الناس معتقدا فيه كونه صادقا فهو مشهور ثم قال
وانما دخل في الجدل لا من حيث هو صادقة او كاذبة او اولية او غير اولية بل من حيث هي مشهورة

ومعناه ان المشهور قد يكون مشهورا بحقي الصدق وقد يكون صادقا برهاني الصدق وقد يكون كاذبا
بين انه انما يستعمل في الجدل من حيث انه مشهور لا من حيث انه بحقي الصدق او برهاني الصدق
او كاذب ثم قال كقولهم الكذب قبيح والعدل حسن ونحو ذكر مثال المشهور ثم قال ولما السائل الجدلي ليس
له ان يستعمل المقدمات المتسلمة من المجيب وان لم تكن مشهورة فمعناه ان المجيب الجدلي انما يركب
قياسه عن المشهورات والسائل الجدلي انما يركب قياسه من مقدمات يتسلمها من المجيب سوا
كانت مشهورة او غير مشهورة فتعويل المجيب على المشهورات وتعويل السائل على المسلمات ثم قال
والمشهورات التي ليست باولية فانما تصير عند الجمهور كالاوليات بسبب التمرن والاعتياد
فاعلم ان هذا اشارة منه الى ان هذه المشهورات قد تبلغ في القوة والتأكد الى ان تصير مساوية
للاوليات في القوة وان سبب هذه القوة والتأكد هو التمرن والاعتياد ثم ذكر ما يجري مجرى
الدليل على ان هذه القوة انما حصلت بسبب التمرن والاعتياد فقال حتى لو توهم الانسان نفسه خلق
في الخلقة الاولى عاقلا كما هو وشكك نفسه فيهما امكنه ان يشكك وان لا يشكك في الاوليات فمعناه
ان الدليل على هذه القوة في المشهورات انما كان بسبب الاعتياد لان الانسان اذا فرض نفسه
كانه خلق الآن ولم يمارس الناس ولا شاهد قوما ثم انه عند هذا الفرض يعرض على نفسه ان الظلم
قبيح ام لا ويعرض على نفسه ان الواحد هل هو نصف الاثنين ام لا وجد نفسه عند هذا الفرض
شاكة في القضية الاولى وقاطعة في الثانية فدل ذلك على ان الجزم الحاصل في القضية الاولى
انما حصل بسبب الالف والعادة واعلم ان هذا هو الذي عول عليه الشيخ في الفرق بين المشهورات
وبين الاوليات وقد ذكرناه في كتاب البرهان واوردنا عليه الاسولة الكثيرة **فصل**
**في سوفسطيقا** اعلم ان المقدمات اذا كانت حقة ثم انها ركبت تركيبا منتجا صوابا وجب
ان تكون النتيجة اللازمة عنها حقة لامتناع ان يكون الحق مستلزما للباطل وحينئذ نقول ان كان
هذا القياس صحيحا في مادته صحيحا في صورته فالنتيجة حقة لكن النتيجة ليست حقة فوجب ان يكون
ذلك لخلل اما في المقدمات واما في التركيب فثبت ان الغلط منحصر في هذين الامرين ولهذا
السبب قال القياسات المغالطية مقدماتها مقدمات شبيهة او قياساتها قياسات شبيهة
فعنى بكون المقدمات شبيهة ان تكون المقدمات باطلة وعنى بكون القياسات شبيهة ان يكون
التركيب باطلا ثم انه بعد ذلك تكلم في السبب الذي لاجله يظن كون المقدمة الباطلة حقة
فذكر ان بديهة العقل لا يحكم بالباطل ابتداء بل ما لم يحصل بين المقدمة الحقة وبين المقدمة الباطلة



مشابهة في امر فان العقل لا يحكم بذلك الباطل ثم ان تلك المشابهة اما ان تكون في اللفظ او في المعنى
او فيهما لهذا السبب قال والمقدمات المشبهة هي التي تشبه الحق لاجل مشاركة في الاسم او مشاركة
في المعنى واعلم ان الغلط في المعنى يقع على وجوه احدها ان الشيئين اذا اشتركا من بعض الوجوه
ظن انهما مشتركان من كل الوجوه وهذا غلط فاحش واليه اشار المعري

قد يبعد الشيء عن شيء يشاكله ان السما نظير الماء في الزرق

وهذا القسم هو المراد من قول الشيخ ها هنا او مشاكلة في صفة من الصفة العامة وثانيها
ان يكون الحكم بحيث لا يصدق الا مع شرط خاص فيظن انه حكم حق عند فوات ذلك الشرط
وتلك الشرائط هي الامور المعروفة في باب التناقض وهي القوة والفعل والجزء والكل والاضافة والزمان
والمكان وهذه الشرائط امور متى روعيت تميزت القضية الحقة عن القضية الباطلة المشبهة
بها بالحق وثالثها حكم الوهم في غير المحسوسات بكونه باطلا وتقريره ان حكم الوهم اما ان يكون في
المحسوسات او في غيرها اما في المحسوسات فهو حق واما في غير المحسوسات فهو باطل كحكم الوهم
بان كل موجود فهو في الجهة باطل ثم قال الشيخ ويكاد يشبه الاوليات كحكم من حكم انه لا وجود لشيء
في داخل العالم ولا في خارجه واعلم ان المراد منه ان حكم الوهم وان كان باطلا فانه يقرب ان يكون
في القوة مثل الاوليات وقد ذكرنا هذا في باب البرهان وعرفنا على فساده ولما تكلم في الاغلاط الحاصلة
بسبب فساد المقدمات شرع بعد ذلك في الاغلاط الحاصلة بسبب فساد تركيب القياس فقال
واما القياسات المشبهة فهي التي يفقد الشرائط المذكورة في المنتجات ثم نبه على كيفية الاحتراز
عن هذا النوع من الغلط فقال طريقه ان يحضر الانسان في ذهنه معاني الاصغر والاوسط
والاكبر مجردة عن الالفاظ بل معاني صرفة حتى يبقى مصونا عن الغلط الواقع بسبب اشتراك الاسم
ثم يركبها تركيبا صحيحا منتجا وان يحترز عن ان يقام المهمل مقام الكلي **فصل في ريطوريقي**
وهو الخطابة **قال الشيخ** القياسات الخطابية تكون مؤلفة من مقدمات مقبولة او
مظنونة او مشهورة في اول ما يسمع غير حقيقية مثال المقبولة قولنا النبيذ المطبوخ يحل شربه
فهذه المقدمة مقبولة من ابي حنيفة رحمه الله عليه ومثال المظنون نحو ما يقال فلان يطوف بالليل
ومن يطوف بالليل فهو سارق ومثال المشهور في بادي الرأي قولك قلنا انصر اخاك ظالما او
مظلوما فان هذا وان كان ظاهرا كان في اول ما يسمع يظن انه مشهور لكنه بالحقيقة ليس بمشهور بل المشهور
ان الظالم لا ينصر وان كان اخا **قال المفسر** قد عرفنا ان هذه الاقسام الخمسة

انما تميز بعضها عن بعض بسبب المادة لا بسبب الصورة فالبرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات
والجدل هو القياس المؤلف من المشهورات او المسلمات والمغالطة هي القياس المؤلف من المقدمات
الباطلة التي يكون شبيهة بالحق فاما الخطابة فهي القياس المركب اما من المقبولات او المظنونات او المشهورات
في بادي الرأي واشار به الى اقسام هي التي ذكرها الشيخ ثم قال ويستعمل القياسات الخطابية في الامور
المدنية من المنع والتحريض والشكاية والاعتذار والمدح والذم وتكبير الامور وتصغيرها فاقول منفعة
الخطابة هي الاقناع ثم هذا الاقناع اما ان يحاول تحصيله فيما يتعلق بالعقايد او فيما يتعلق باعمال اما الاول
فكما يستعان به في الدعوة الى العقايد الدينية بالاقوال الخطابية واما الثاني فهي على اقسام ثلثة الامور
المشاورية والامور المشاجرية والامور المنافرية اما المشاورية فغايتها الاذن في نافع او منع عن ضار
ويكون زمانها المستقبل واليها اشار الشيخ بقوله من المنع والتحريض واما المشاجرية فغايتها الشكاية
او الاعتذار عن ظلم او تعزير ويكون زمانه الماضي واليها الاشارة بقوله والشكاية والاعتذار واما
المنافرية فغايتها مدح او ذم ويكون تفضيله او تنقيصه ويكون زمانه الحال الحاضر وربما لا يختص
بزمان دون زمان واليها الاشارة بقوله المدح والذم وتكبير الامور وتصغيرها ولنختم هذا
الفصل بمسئلة وهي ان الناس قد اختلفوا في ان الخطابة اشرف ام الجدل والمختار ان الخطابة اشرف
والدليل عليه ان الجدل لا يفيد الا الاقناع للخواص لا للعوام والخطابة تفيد الاقناع للعوام فوجب ٨٠
ان يكون الخطابة اشرف من الجدل اما ان الجدل لا يفيد الا الاقناع للخواص فظاهر واما انه لا يفيد
الاقناع للعوام فيدل عليه امور احدها ان الاقيسة الجدلية دقيقة لا يصل اليها افهام العوام
وثانيها ان العامي اذا اصار ملزما بقياس جدلي ثم عجز عن الجواب حمل ذلك على جهله بالجواب
لا على قوة ذلك الكلام ومع هذا الاعتقاد لا يفيده القياس الجدلي اقناعا وثالثها ان
الجدل جار مجرى الخصومة والقهر واذا اعتقد الانسان في غيره انه يحاول قهره والزامه وتعجيزه
فانه يحمله على بغضه وعدم الاقبال عليه وذلك يدل على ان القياس الجدلي لا يحمل السامع الا على
المنازعة والمعاندة فثبت ان القياس الجدلي لا يفيد اليقين للخواص ولا الاقناع للعوام
انما الصناعة المفيدة لهما هي البرهان والخطابة اما البرهان فيفيد اليقين للخواص واما
الخطابة فيفيد الاقناع للعوام ولهذا قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة اي بالبرهان والموعظة
الحسنة اي بالخطابة وجادلهم بالتي هي احسن فاخر الجدل عن هاتين الصناعتين لان تينك
مصروفتان الى الفايدة والجدل مصروف الى المعاندة والاولان لافادة ما سبق والثالثة



لان الله ما لا ينبغي فكانت الخطابة جارية مجرى حفظ الصحة والجدل جاريا مجرى ازالة المرض ولا شك
ان الاول افضل من الثاني **فصل في فراطيقي وهو الشعر قال الشيخ** القياسات
الشعرية هي من مقدمات مخيلة وان كانت مع ذلك لا يصدق بها لكنها تبسط الطبع الى امر
او تقبضه عنه مع العلم بكذبه كمن يقول لا تاكل هذا العسل فانه مرة مقيئة والمرة المقيئة
لا توكل فيتوهم انه حق مع معرفة الذهن بانه كذب فينفر الطبع عنه وكذلك ما قال ان هذا اسد
وهذا بعد محرج بشي من العين مع العلم بكذب هذا القول **قال المفسر** رضي الله عنه
القياس الشعري هو القول المؤلف من مقدمات مخيلة وتحقيق الكلام انه ان نظر فيه من حيث انه
موزون لاجل الوزن فهذا هو الموسيقى وان نظر فيه من حيث انه موزون بالاوزان المعتبرة
عند العرب فهذا هو العروض وان نظر فيه من حيث انه مؤلف من اقوال مخيلة قائمة مقام
التصديق في الترغيب فذلك هو المنطق ثم قال الشيخ منافع القياسات الشعرية قريبة من منافع
القياسات الخطابية فانه انما يستعان بها في الجزئيات من الامور دون الكليات من العلوم واعلم
ان هذا الكلام غني عن التفسير وههنا آخر الكلام في المنطقيات والله الموفق والمعين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الحول والقوة

٢ الطبيعي

## الطبيعيات

وهي مرتبة على فصول **الفصل الاول** في تقسيم العلوم وفيه مسايل الاولى
في تفسير الحكمة **قال الشيخ** الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق
بالحقايق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية **قال المفسر** رضي الله عنه
كمالات الانسان على ثلثة اقسام الكمالات النفسانية والكمالات البدنية والكمالات الخارجية
والحكمة من جملة الكمالات النفسانية ثم نقول النفس الانسانية لها قوتان عالمة وعاملة اما
القوة العالمة فهي التي لاجلها يصح من النفس الانسانية ادراك الاشياء على الوجه الصواب واما
القوة العاملة فهي التي لاجلها يصح من النفس الانسانية تدبير البدن على الوجه الاكمل الاصوب
والقوة العالمة اشرف من القوة العاملة لان القوة العالمة يبقى اثرها ابد الاباد واما القوة
العاملة فانه سينقطع اثرها عند خراب البدن ثم نقول القوة العالمة كمالها امران احدهما ان
يتصور الماهيات تصورا تاما كاملا والثاني ان يصدق بالاشياء تصديقا مطابقا للامور واما
القوة العاملة فكمالها ان يدبر البدن على الوجه الاصوب الاصلح وذلك بان يتباعد عن

طرفي الافراط والتفريط وبقي على الوسط الذي هو العدل كان خروجه عنه المذمومة فيقول ان من الناس
من جعل الحكمة اسما لاستكمال النفس الانسانية في قوتها النظرية وذلك لانه جعلها عبارة عن خروج
من القوة الى الفعل في الادراكات التصورية والتصديقية بحسب الطاقة البشرية ومنهم من جعلها اسما
لاستكمال القوة النظرية بالادراكات المذكورة ولاستكمال القوة العملية بالملكات الخلقية التامة على الافعال
الفاضلة المتوسطة بين طرفي الافراط والتفريط وكلام الشيخ في هذا الكتاب مشعر بالقول الاول وهو انه جعل
الحكمة اسما للكمالات المعتبرة في القوة النظرية فقط وذلك لانه فسر الحكمة باستكمال النفس الانسانية بالتصورات
والتصديقات سواء كانت هذه المعارف في الاشياء النظرية او في الاشياء العملية فلم يقل ان الحكمة
عبارة عن اكتساب هذه الادراكات والمعارف فاما اكتساب الملكات التامة على الافعال الفاضلة
فلم يجعلها جزءا من مسمى الحكمة المسألة الثانية في تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية قال الشيخ
الحكمة المتعلقة بالامور النظرية التي الينا ان نعلمها وليس الينا ان نعملها تسمى حكمة نظرية والحكمة
المتعلقة بالامور العملية التي الينا ان نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية قال المفسر
العلم اما ان يكون علما بما لا يكون لقدرتنا تأثير في وجوده او يكون علما بما يكون لقدرتنا تأثير فيه وجودا وعدما والاول
هو الحكمة النظرية ومثاله علمنا بان العالم محدث وان العالم له صانع وان الصانع قديم قادر عالم
وان السماء كرة وان الارض ساكنة والثاني هو الحكمة العملية ومثاله العلم بانه كيف يمكن اكتساب الملكات
الفاضلة النفسانية وان الملكات الخبيثة النفسانية كيف يمكن ازالتها والمرض وتحصيل الصحة
وكل واحد من القسمين علم الا ان الاول لا تعلق علمنا به بما ليس لنا تأثير فيه بل المقصود من معرفته نفس تلك
المعرفة فقط والثاني علم بشيء يمكن للطالب ان يحصل ذلك الشيء او يدخله في الوجود او يمنعه من الوجود
والاول هو الحكمة النظرية والثاني هو الحكمة العملية مع ان كل واحد منهما في الحقيقة علم واعلم ان الحكمة النظرية
اشرف من الحكمة العملية لان كل ما نعلم لنعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة في كل شيء
اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة من تلك الاعمال ولا شك ان الاعمال ادون منزلة
من المعارف الالهية والجلايا القدسية فثبت بهذا ان الحكمة العملية ادون منزلة من الحكمة النظرية
وايضا فاستكمال القوة النظرية اشرف من استكمال القوة العملية والكتاب الالهي ناطق بصحة ما ذكرنا والادلة
في هذا الباب كثيرة قال تعالى حكاية عن الخليل عليه السلام رب هب لي حكما والحقني بالصالحين والمراد من
الحكم تكميل القوة النظرية والمراد من قوله والحقني بالصالحين تكميل القوة العملية وقال خطابا للكليم فاستمع
لما يوحى انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني فقوله لا اله الا انا اشارة الى تكميل القوة النظرية



وقوله تعالى فاعبدني اشارة الى تكميل القوة العملية وقال حكاية عن عيسى عليه السلام انه قال اني
عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت وكل ذلك اشارة الى كمال القوة النظرية
ثم قال واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وهو اشارة الى كمال القوة العملية وقال خطابا للحبيب
صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله وهو اشارة الى كمال القوة النظرية ثم قال واستغفر لذنبك
وهو اشارة الى كمال القوة العملية فقد ظهر بنص الوحي ومتون الحكمة ان كمال الانسان محصور في العلم
والعمل المسألة الثالثة في اقسام الحكمة العملية قال الشيخ وكل واحد
من الحكمتين تنحصر في اقسام ثلثة فاقسام الحكمة العملية هي حكمة مدنية وحكمة منزلية وحكمة خلقية
قال المفسر رضي الله عنه اعلم ان جمهور الحكماء اتفقوا على ان اقسام الحكمة العملية ثلثة
واقسام الحكمة النظرية ايضا ثلثة والشيخ جرى على هذا القول في هذا الكتاب ولكنه ذكر في الكتاب
الذي سماه بالحكمة المشرقية فانه ذكر فيه ان اقسام الحكمة العملية اربعة واقسام الحكمة النظرية
ايضا اربعة اما القول المشهور المذكور في هذا الكتاب فتقريره ان كل فاعل فلا بد وان يكون له
في فعله غرض وذلك الغرض اما ان يكون مختصا بذلك الانسان فقط وهو علم الاخلاق واما ان يكون
مختصا بذلك الانسان مع خواصه واهل منزله وهو علم تدبير المنزل واما ان يكون عاما الى الانسان
مع عامة الخلق وهو علم السياسة فثبت بهذا ان اقسام العلوم العملية ثلثة واما في الحكمة المشرقية
فلم يجعل العلوم العملية اربعة زاد قسما رابعا وسماه علم تدبير المدينة وهو علم كيفية ضبط المدينة
ورعاية مصالحها وهذا العلم لا بد منه لان الانسان مدني بالطبع فما لم يعرف كيفية بناء المدينة
وترتيبها على الدرجات المختلفة والمراتب المتباينة المتأدية الى تحصيل المصالح او دفع
المفاسد فانه لا يتم المقصود الا به وعلى الوجه الاول فان هذا العلم جزء من العلم السياسي
قال الشيخ ومبدأ هذه الثلثة مستفاد من جهة الشريعة الالهية وكمالات حدودها
يتبين بالشريعة الالهية وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين
العملية منهم باستعمال تلك القوانين في الجزئيات قال المفسر رضي الله عنه لما بين
ان العلوم العملية هي هذه الثلثة شرع بعده في شرح الجزء وهو انه لا بد لكل صناعة من شيء يجري
مجرى المبدأ لها ومن شيء يجري مجرى الكمال لها فهذه العلوم الثلثة لها ايضا مبدأ ولها ايضا
كمال ومبادي هذه العلوم الثلثة وكمالاتها مستفادة من الشرائع الالهية وذلك لان المقصود
من بعثة الرسل الى الخلق ارشاد الخلق الى النمط الاصوب والطريق الاصلح في الاعمال

قوله واما الذين امنوا وعملوا الصالحات ... الى الكمال

٧ حاشية

[illegible] في نسخة [illegible]

٧ تستبين بها نسخة

والافعال فلما كانت مناهج الاعمال محصورة في هذه العلوم الثلثة وجب ان تقال ان الانبيا صلوات
الله وسلامه عليهم ما بعثوا الا لتعريف مبادي هذه العلوم الثلثة ولتعريف كمالاتها لان الانبيا
عليهم السلام انما يمكنهم تعريف مبادي هذه العلوم وتعريف كمالاتها على الوجه الكلي مثل ان يذكروا ان
من اراد الفضيلة الملاجية فعليه بالعمل الملاني ومن اراد دفع الرذيلة الملاجية فعليه بالعمل الفلاني
فاما التنصيص على احوال زيد وعمرو فذلك ممتنع لان الاحوال الجزئية لا تتناهى الجزئيات غير مضبوط
بل الواجب على الشارع ضبط تلك القوانين فاما سائر الناس فيجب عليهم ان يعلموا تلك القوانين وذلك انما
تاتي بالقوة النظرية ثم استعمال تلك القوانين في الصور المشخصة والوقايع الجزئية وذلك انما يتاتى
بالقوة العملية واما قوله وكمالات حدودها تستبين في الشريعة الالهية فالمراد من هذه الحدود
المقادير وذلك لان المقادير المعتبرة في ابواب العبادات والمعاملات والزواجر لا يعرف الا
من جهة الشرايع الالهية **قال الشيخ** فالحكمة المدنية فايدتها ان تعلم كيفية المشاركة
التي تقع فيما بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان والحكمة
المنزلية فايدتها ان تعلم المشاركة التي ينبغي ان تكون بين اهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية والمشاركة
المنزلية تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك وعبد واما الحكمة الخلقية ففايدتها ان تعلم الفضايل
وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس وتعلم الرذايل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس **قال المفسر**
هذه الكلمات معلومة غنية عن التفسير واقول المراد من الحكمة المدنية علم السياسة وهي ان الاحوال التي تكون
بين كل واحد وعامة الخلق كيف ينبغي ان يكون حتى يؤدي الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد بقدر
الامكان وكيف يجوز حتى يكون بالضد والمراد من الحكمة المنزلية هو ان الاحوال التي تكون بين كل واحد
وبين اهل منزله كيف ينبغي ان يكون حتى يؤدي الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد بقدر الامكان وكيف يجوز
حتى يكون بالضد من ذلك ثم انه بين ان اهل المنزل هم من ذكرناه هو الزوج والزوجة والوالد والمولود
والمالك والعبد والمراد من الحكمة الخلقية معرفة الفضايل والرذايل لحفظ الفضايل حال حصولها
ودفع الرذايل حال حصولها وانما قدم الشيخ تحصيل الفضايل على ازالة الرذايل في اللفظ لانه مقدم
عليه في المعنى فان تحصيل الفضيلة مقصود بالذات وازالة الرذايل مقصود بالعرض وما بالذات مقدم
على ما بالعرض ونظير هذا انه لما ذكر حفظ الصحة قدمه في اللفظ وذكر حفظ الصحة على ازالة المرض وقال الحفظ
الصحة حاصلة وسترد زايلة وقوله لتزكو بها النفس ولتتطهر عنها النفس فهذه الالفاظ ماخوذة
من الكتاب الالهي حيث قال قد افلح من زكاها وقال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ۝



المسـئلة الرابعة في اقسام الحكمة النظرية **قال الشيخ** اما الحكمة النظرية فاقسامها
ثلثة حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير وتسمى حكمة طبيعية وحكمة تتعلق بما من
شانه ان يجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطا للتغير وتسمى حكمة رياضية وحكمة تتعلق
بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطها اصلا وان خالطها فبالعرض لا ان ذاتها مفتقرة
في تحقق الوجود اليها وهي الفلسفة الاولى والفلسفة الالهية جزء منها وهي معرفة الربوبية ۝
**قال المفسر** رضي الله عنه لما تكلم الشيخ في اقسام العلوم العملية شرع بعده في بيان اقسام
العلوم النظرية والمشهور من الجمهور انها ثلثة وهو الذي ذكره في هذا الكتاب وفي الحكمة المشرقية
جعلها اربعة اما الثلثة فيمكن تقريرها من وجهين **الاول** ان يقال الماهية اما ان تكون محتاجة
الى المادة في الوجود الخارجي والذهني وهو العلم الطبيعي وهو العلم الاسفل واما ان تكون محتاجة الى المادة
في الوجود الخارجي لكنه تكون غنية عنها في الذهن بمعنى ان الذهن يمكنه ادراكها مع قطع النظر عن مادتها
وهو العلم الرياضي وهو العلم الاوسط واما ان تكون غنية عن المادة في الوجود الخارجي وفي الذهن وهو العلم
الاعلى وهو الفلسفة الاولى واما القسم الرابع وهو ان تكون محتاجة اليها في الذهن وتكون غنية عنها في
الخارج فذلك محال لان على هذا التقدير يكون حكم الذهن مطابقا للامر الخارجي فيكون جهلا ولا عبرة به
واعلم ان الحكماء انما جعلوا العلم الاول ادنى والثاني اوسط والثالث اعلى وذلك لان الشرف في الاستغنا
والقصور في الحاجة فلما كان المعلوم بالعلم الاول محتاجا الى المادة في الخارج وفي الذهن كان في غاية
الحاجة فجعلوه العلم الاسفل ولما كان المعلوم بالعلم الثاني محتاجا الى المادة في الخارج لا في الذهن كان
في متوسطا في الغنى والحاجة فلا جرم جعلوه متوسطا في المرتبة ولما كان المعلوم بالعلم الثالث غنيا
عن المادة مطلقا لا جرم كان ذلك في غاية الشرف فجعلوه العلم الاعلى **الوجه الثاني** في بيان
ان العلوم النظرية ثلثة هو ان يقول الشي اما ان يجب حصوله في المادة او يمتنع حصوله في المادة وتارة
يحصل في المادة وتارة يتجرد عن المادة اما الذي يجب حصوله في المادة فاما ان يجب في مادة معينة
او لا يجب ذلك بل يجب حصوله في مادة اي مادة كانت فاما التقسيم فيتولد منه اقسام اربعة
اما الذي يجب حصوله في مادة معينة فالعلم الباحث عنه يسمى بالعلم الطبيعي **وثانيها** الذي يجب حصوله في
مادة غير معينة فالعلم الباحث عنه هو المسمى بالرياضي **وثالثها** وهو الذي يمتنع حصوله في المادة
والعلم الباحث عنه هو المسمى بعلم الربوبية **ورابعها** وهو الشي الذي يمكن تارة في المادة واخرى
يكون مجردا عن المادة وذلك مثل الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والعلية والمعلولية والكمال

والنقصان فان هذه المعاني تارة توجد في المجردات وتارة في الجسمانيات ثم هاهنا يحليه الكلام
لمن زعم ان العلوم النظرية ثلثة ضم هذا القسم الى القسم الثالث وسمى مجموعهما بالعلم الالهي تسمية للعلم
باشرف ابوابه واعز اقسامه ومن زعم ان العلوم النظرية اربعة سمى هذا القسم الرابع بالعلم الكلي
لانه بحث عن لواحق الموجود من حيث انه موجود ولما اختار الشيخ في هذا الكتاب ان اقسام الحكمة
النظرية ثلثة لاجرم جمع هذين القسمين في الفلسفة الاولى فقال وحكمة يتعلق بما وجوده يستغني عن مخالطة
التغير فلا يخالطها اصلا وان خالطها فبالعرض لان ذاتها مفتقرة في تحقق الوجود اليه وهي الفلسفة
الاولى فقوله المراد بما وجوده يستغني عن مخالطة التغير هو الذي قلنا انه يمتنع حصوله في المادة والمراد
بقوله وان خالطها فبالعرض لان ذاتها مفتقرة في تحقق الوجود اليها فالمراد منه ما سميناه بالعلم الكلي
وذلك لان الوحدة والكثرة تارة في المفارقات المجردات واخرى في الجسمانيات مع ان الوحدة
لماهي هي غنية عن هذه المواد الجسمانية فلاجرم وجب ان يلحق هذا القسم بالمجردات وتسمية الكل باسم واحد
وهو الفلسفة الاولى واذا عرفت فيه هذا التقرير في الوحدة فاعرف مثله في العلية والمعلولية والكلية [?]
والجزئية وامثالها ولنرجع الى شرح المتن واما قوله وحكمة يتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة
والتغير فالمراد منه ان الذي في الحركة والتغير هو الجسم والبحث عن الجسم كيف كان لا يكون بحثا طبيعيا بل
البحث عنه من حيث انه يتحرك ويتغير هو البحث الطبيعي فلهذه الدقيقة قال من حيث هو في الحركة والتغير
واما قوله وحكمة يتعلق بما من شانه ان يجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطا للتغير ويسمى حكمة
رياضية فالمراد منه ما ذكرنا ان من الموجودات ما يمتنع حصوله في الخارج الا في المادة الا ان الذهن
يقوى على استحضار تلك الماهيات مع قطع النظر عن اعتبار تلك المادة والبحث عن هذا القسم من الموجود
هو العلم الرياضي واما قوله وحكمة يتعلق بما وجوده يستغني عن مخالطة التغير فلا يخالطها اصلا وان
خالطها فبالعرض لان ذاتها مفتقرة في تحقق الوجود اليها وهي الفلسفة الاولى فقد سبق شرح هذا الكلام
قال الشيخ ومبادي هذه الاقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من ارباب الملة
الالهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة قال المفسر
ذكر الشيخ في العلوم العملية ان مباديها وغاياتها مستفادة من ارباب الشرايع وذكر ههنا في العلوم النظرية
ان مباديها مستفادة من ارباب الشرايع واما غاياتها وكمالاتها فمستنبطة بالقوة العقلية على سبيل الحجة
والفرق بين البابين ما ذكره في رسالته التي سماها بالاضحوية فقال يجب على الشارع ان يدعو الى
الاقرار بوجود الله تعالى وكونه منزها عن النقايص والآفات وبكونه موصوفا بنعوت الكمال وسمات
الجلال



فاما ان يصرح بانه تعالى ليس بمتحيز ولا حاصل في الجهة والمكان فذلك مما لا يجب التصريح به لان
امثال هذه المطالب مما لا يصل اليها افهام اكثر الخلق فلو انه دعا الناس الى ذلك لصار ذلك منفرا لهم
عن قبول دعوته فلاجرم وجب عليه الاكتفاء بذكر الدعوة المجملة واما التفاصيل الدقيقة فيجب عليه
ان لا يصرح بها وان يفوضها الى عقول الاذكياء من الناس واذا عرفت هذا فقوله ومبادي هذه الاقسام
التي للفلسفة النظرية مستفادة من ارباب الملة الالهية على سبيل التنبيه فالمراد منه ما ذكرنا انه
يجب على الشارع ارشاد الخلق الى الاقرار بالتنزيه المطلق والاقرار بكونه موصوفا بالكمال والجلال
واما قوله ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة فالمراد ما ذكرنا ان هذه المباحث
الدقيقة يجب عليه ان يفوضها الى عقول الاذكياء من الخلق قال الشيخ ومن اوتي استكمال
نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك باحديهما فقد اوتي خيرا كثيرا قال المفسر رضي الله عنه انه
لما فسر الحكمة بمعرفة الامور النظرية ومعرفة الامور العملية ذكر ههنا ان من وفق حتى قدر على
استكمال نفسه بهذين النوعين من المعرفة ثم وفق حتى يأتي بالاعمال المواظبة على قانون الحكمة العملية
فقد اوتي خيرا كثيرا وهذا اللفظ انما اخذه من الكتاب الالهي وهو قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي
خيرا كثيرا

## الفصل الثاني في المصادرات التي يجب تقديمها على العلم الطبيعي

قال الشيخ كل واحد من العلوم الجزئية وهي المتعلقة ببعض الامور والموجودات فله ما يفتقر
المتعلم فيه الى ان يسلم اصولا ومبادي يبرهن بها في علمه ويكون في علمه مستعملة على سبيل الاصول
الموضوعة والعلم الطبيعي علم جزئي فله اصول موضوعة فنعدها عدا ونبرهن عليها في الحكمة الاولى
قال المفسر رضي الله عنه العلم الطبيعي علم يبحث عن الموجودات المفتقرة الى المادة في الخارج
وفي الذهن فكان هذا علما باحثا عن بعض اقسام الموجودات فيكون علما جزئيا وكل علم جزئي فلا بد له
من مبادي يبرهن بها مسايله ثم ان تلك المبادي قد تكون بينة بنفسها وقد تكون محتاجة الى ان يبرهن
في علم اخر فهذا يقتضي ان العلم الطبيعي قد يكون له مبادي بها يبرهن مسايله ثم ان تلك المبادي قد تكون
بينة بنفسها وقد تكون محتاجة الى ان يبرهن عليها في علم اخر ونحن نريد ان نعد تلك المبادي
ها هنا عدا ونبرهن عليها في الحكمة الاولى قال الشيخ ان كل جسم طبيعي فهو متقوم بالذات
من جزئين احدهما يقوم فيه مقام الخشب من السرير ويقال له هيولى ومادة والاخر يقوم فيه مقام
صورة السرير من السرير ويسمى صورة قال المفسر انما قال كل جسم طبيعي احترازا عن الجسم
التعليمي فانا قد ذكرنا في باب المنطق ان المقدار يسمى بالجسم التعليمي وهو عرض واما الجسم

القايم بالنفس فهو المسمى بالجسم الطبيعي والجسم المركب من المادة والصورة هو الجسم بهذا المعنى ولا يخرج بهذا
الكلام بالجسم الطبيعي لجواز ان يعني المقدار الذي هو مسمى بالجسم التعليمي واعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاول
ان مذهب الشيخ ان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة ومراده منها الحقيقة الجسمية والجزء ليست صفة
قائمة بغيرها بل هي حالة في محل جوهر قايم بالنفس وهذا المحل ليس له في حد ذاته المخصوصة مقدار ولا انحصار
بحيز وهذا هو المراد من قولهم الجسم مركب من الهيولى والصورة واعلم ان هذا المذهب باطل عندنا على ما سيأتي
تقريره اول العلم الالهي من هذا الكتاب وبتقدير ان يكون حقا فانه لا يتوقف على هذا الاصل شي من مباحث
العلم الطبيعي الا القليل النادر وهو مسئلتان من الطبيعيات ومسئلتان من الالهيات فالمسئلة
الاولى من الطبيعيات اثبات التخلخل ومعناه ان الجسم قد يصير حجمه اعظم من غير ان ينضم اليه شي او يصغر من غير ان ينفصل عنه
شي من الفرج وضده التكاثف وهذا المذهب لا يصح القول به الا اذا اعتقدنا ان الجسمية قائمة بمحل لا حجم
له في ذاته فاذا اعتقدنا ذلك امكننا ان نعتقد انه يجوز ان يزول عن ذلك المحل تلك الجسمية العظيمة ويحدث فيه
جسمية صغيرة وبالعكس فحينئذ يمكن اثبات التخلخل والتكاثف انما يستقيم بعد هذا ودليل مثبتي الخلا فانهم
احتجوا على القول بالخلا وقالوا المتحرك اذا تحرك الى مكان فالمكان المتحرك اليه اما ان يقال انه كان خاليا
عند انتقال هذا المتحرك اليه او ما كان خاليا فان كان خاليا فقد حصل المطلوب وان لم يكن خاليا فعند
انتقال هذا المتحرك اليه اما ان يقال انه بقي ذلك الجسم هناك او انتقل عنه فان بقي هناك حال انتقال هذا
المتحرك فقد اجتمع جسمان في حيز واحد وذلك محال وان انتقل ذلك الجسم فاما ان ينتقل الى الحيز الذي خرج عنه هذا
المتحرك او الى حيز اخر فان كان الاول لزم الدور لان المتحرك الاول لا يمكنه ان يتحرك الا اذا صار الحيز المنتقل اليه
فارغا ولا يصير فارغا الا اذا انتقل الجسم الذي كان فيه الى حيز هذا المتحرك وانما يمكنه ان ينتقل اليه لو تحرك
هذا المتحرك عنه فثبت انه يلزم منه الدور والدور باطل وان كان الثاني وهو ان ذلك الجسم ينتقل الى حيز
اخر كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم ان يقال انه اذا تحركت البقة ان تتدافع السموات والارضون وذلك
محال فعند هذا قال منكروا الخلا منا ان الجسم مركب من الهيولى والجسمية فانه لا يمتنع ان يزول عن المادة
جسمية عظيمة ويحدث فيها جسمية صغيرة وبالضد واذا كان كذلك لم يمتنع ان يقال ان المتحرك اذا انتقل من
جهة الى جهة فانه يزداد الجسمية في الجانب المنتقل عنه ويصغر الجسمية في الجانب المنتقل اليه وحينئذ يمكنه
الحركة من غير وقوع التداخل ومن غير لزوم سائر المحالات المسئلة الثانية من المسائل الطبيعية
المبنية على هذا الاصل ان الحكماء قالوا الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتيام وقالوا الاجسام متساوية
في الجسمية والاشيا المتساوية في الماهية وجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الاخر فلما صح الخرق والالتيام



على بعض الاجسام وجب صحتهما على الافلاك فعند هذا قالت الفلاسفة الاجسام عندنا مؤلفة
من الهيولى والصورة فلا يمتنع ان يكون هيولى كل فلك مخالفا بالماهية لهيولى الفلك الاخر ثم ان
هيولى ذلك الفلك تستلزم انها لا تقبل الا ذلك الشكل ولا ذلك المقدار فلا جرم يمتنع زوال ذلك الشكل وذلك
المقدار عنه ومعلوم ان هذا الجواب لا يصح الا اذا اعتقدنا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة والمسئلة
الاولى من الالهيات انا اذا اردنا بيان ان الاجسام ممكنة فنقول قد بينا انها مركبة من الهيولى
والصورة وكل ما كانت ماهيته مركبة من جزئين فهو ممكن ثم نتمم الدلالة على ان الهيولى لا تنفك عن الصورة
والصورة لا تنفك عن الهيولى ثم نتمم الدلالة على ان هذه الملازمة لا يعقل ثبوتها الا اذا وجد موجد
مفارق يستبقي احدهما بالاخر وعند هذا تبين ان الجسم ممكن الوجود بحسب ذاته وبحسب اجزاء
ماهيته وانه معلول موجد ليس بجسم ولا جسماني والمسئلة الثانية من الالهيات انا اذا دللنا على
ان المعلول الاول لواجب الوجود لا يمكن ان يكون اكثر من واحد فحينئذ نقول ذلك الواحد وذلك المعلول
لا يمكن ان يكون جسما لان الجسم ماهيته مركبة من الهيولى والصورة فلو كان واجب الوجود علة للجسم لزم ان
يكون علة لجزئيه معا فيكون الصادر عنه اكثر من واحد وذلك محال فثبت ان المعلول الاول لا يمكن ان
يكون جسما فهذا مجموع المسائل المبنية في العلم الطبيعي على هذا الاصل اذا عرفت هذا فنقول الاصل
الذي يجعل مبدأ العلم الطبيعي لا بد وان يكون شيئا يتفرع عليه جميع مسايله او ان لم يكن كذلك فلا اقل
من ان يتفرع عليه اكثر مسايله ولما لم يتفرع من مسايل العلم الطبيعي على هذا الاصل الا المسئلتان
النادرتان كان جعل هذه المسئلة مبدأ للعلم الطبيعي مستدركا والاحتمال الثاني ان هذه المصادرة ليس
المراد منها ان الجسم في نفسه وماهيته مركب من الهيولى والصورة بل المراد منه ان كل جسم مخصوص فهو مركب
من هيولى وصورة وهذا حق وذلك لان كل جسم يشار اليه فانه لا بد وان يكون جسما مخصوصا ممتازا عن
سائر الاجسام بشكله المخصوص وصفته المخصوصة وطبيعته المخصوصة فالمفهوم من كونه جسما الذي هو
القدر المشترك بينه وبين سائر الاجسام هو مادته واما شكله المعين وصفته المعينة وطبيعته المعينة
فهو بالنسبة الى ذلك الجسم المعين المخصوص صورته التي باعتبارها دخل ذلك الجسم المخصوص في الوجود وهذا
التقرير يظهر ان كل جسم معين فانه لا بد وان يكون مركبا من الهيولى والصورة وهذا المعنى امر لا بد وان
يبحث عنه صاحب العلم الطبيعي لانه اذا كان موضوع هذا العلم هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن
فانه يجب عليه معرفة ان الجسم ما هو فذلك هو المادة ويجب عليه معرفة ما به يمتاز كل جسم عن غيره في
ذاته وهو الصورة فلهذا المعنى حسن على صاحب هذا العلم البحث عن الهيولى وعن الصورة ٥

قال الشيخ وكل جسم حادث او متغير فمستقر من حيث هو كذلك الى عدم سبقه لولاه
لكان ازلي الوجود قال المفسر اعني ابن كمونة هذا هو المصادرة الثانية من الامور
التي زعم الشيخ انها من مبادي العلم الطبيعي واعلم ان الحادث هو الذي وجد بعد العدم ولا شك ان
هذا المفهوم لا يستقر الا بسبق العدم فان كان المراد من كون العدم سببا لهذا الامر هو هذا فحق وان كان
المراد ان ذلك العدم له تأثير في ذلك الوجود فهذا لا يقول به عاقل ويدل عليه وجوه الاول ان العدم
مناقض لوجوده ومنافي له واحد النقيضين لا يكون له معونة في حصول الآخر الثاني ان العدم نفي محض
فكيف يعقل جعل النفي المحض مؤثرا في الوجود وان عقل ذلك فلجعلنا ذلك ممكنا ان يستدل بوجود الممكن
على وجود واجب الوجود الثالث ان هذا العدم باق مع هذا الوجود ممتنع البقاء عند حصول
هذا الوجود فكيف يعقل جعله مؤثرا فيه الرابع انه ان كان الامر على ما قالوه يلزم ان يكون للشيء
الواحد اسباب لا نهاية لها من العدمات وذلك لان حقيقة ذاته يصدق عليها سلب كل ما عداها عنها
وما عداها امور غير متناهية فهذا الشيء الواحد من حيث انه ليس بمثلث يكون هذا العدم سببا له
ومن حيث انه ليس بمربع يكون هذا العدم الآخر سببا له وهكذا في القول في العدمات التي لا نهاية لها
الخامس انه ان جعل هذا العدم سببا لذلك الوجود من حيث ان كون هذا الوجود ذا اول لا يستقر الا
بهذا العدم فلم لا يجعل هذا الوجود سببا لذلك العدم من حيث ان كون العدم ذا آخر لا يستقر الا بهذا
الوجود واعلم ان هذا البحث لولا انه حسن جدا والا لكان الاطناب فيه مجازا قال الشيخ
كل جسم يتحرك فحركته اما من سبب من خارج ويسمى حركة قسرية واما من سبب في نفس الجسم اذ الجسم لا يتحرك
بذاته وذلك السبب ان كان يحرك على جهة واحدة على سبيل التسخير يسمى طبيعة وان كان يحرك حركات
شتى بارادة او غير ارادة او يحرك حركة واحدة بارادة يسمى نفسا قال المفسر رضي الله عنه
هذا هو المصادرة الثالثة واعلم ان الجسم المتحرك لا بد له من محرك ومحركه اما ذاته واما غيره والاول باطل
لانه اما ان يكون حاصلا بحينه او يكون مباينا عنه ويقول لما انه لا بد لكل متحرك من محرك ليس هذا في هذا
العلم الى ان يقوم البرهان في الفلسفة الاولى على ان كل ممكن فلا بد له من مؤثر واما انه محال ان يكون
الجسم متحركا لذاته فمقدمة برهنوا عليها في العلم الطبيعي وحيث ثبت لنا ان كل جسم فانه يتحرك
لامر مغاير لذاته ثم نقول ذلك المغاير ان كان مباينا عن المتحرك فذاك التحريك هو القسري وان كان
موجودا في ذات ذلك الجسم فنقول ذلك المحرك اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه من الاثر الذي صدر عنه او لا يكون
له شعور به وعلى القسم الاول فالاثر الصادر عنه اما ان يكون اثرا واحدا واقعا على نهج واحد واما ان يكون

حركة الجسم



آثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة فيحصل من ضرب اثنين في اثنين اربعة اقسام الاول القوى
الموجودة في الجسم التي لا شعور لها بما يصدر عنها ويكون الصادر عنها اثرا واحدا واقعا على نهج واحد
وهذا هو المسمى بالطبيعة ومثاله الطبيعة الارضية فانها تقتضي الاستقرار بشرط حصول ذلك الجسم
في مكانه الطبيعي وهو الارض والحركة اليه بشرط كونه خارجا عن ذلك المكان فالقوة الموجبة لهذا الاثر
ليس لها شعور ولا ادراك البتة بهذا الاثر ثم ان هذا الاثر اثر واحد يقع على طريقة واحدة القسم الثاني
القوى التي لا شعور لها بما يصدر عنها ثم انه يصدر عنها آثار مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهذه هي
المسماة بالنفس النباتية فانها تفعل افعالا مختلفة فانها تزيد في طول الاعضاء وعرضها وعمقها وتعطيها
صورا مختلفة واشكالا غير متشابهة فان بعضها عظم وبعضها لحم وبعضها قلب وبعضها دماغ القسم الثالث
القوى التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون الاثر الصادر عنها اثرا واحدا واقعا على نهج واحد وهذه القوى
هي المسماة بالنفس الفلكية عند الفلاسفة وهي القوة المباشرة لتحريك الفلك القسم الرابع القوى التي لها شعور بما
يصدر عنها ويكون الآثار الصادرة عنها آثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهي النفس الحيوانية
الحاصلة في ابدان الحيوانات الموجودة في هذا العالم هذا تلخيص ما في هذا الموضع واذا عرفت هذا فلنرجع
الى تفسير الفاظ الكتاب فاما قوله كل جسم يتحرك فحركته اما من سبب من خارج ويسمى حركة قسرية واما
من سبب في نفس الجسم اذ الجسم لا يتحرك بذاته فتلخيصه ان يقال الجسم يستحيل ان يتحرك بذاته بل لا بد
في تحريكه من محرك فذلك المحرك اما ان يكون خارجا عن ذاته واما ان يكون موجودا فيه والاول هو الحركة
القسرية واما الثاني وهو ان يكون ذلك المحرك موجودا فيه فهو الذي يسمى متحركا من تلقاء نفسه واما قوله
وذلك السبب ان كان يحرك على جهة واحدة على سبيل التسخير يسمى طبيعة وان كان يحرك حركات شتى
بارادة او غير ارادة او يحرك حركة واحدة بارادة يسمى نفسا فاعلم ان الاقسام الاربعة التي ذكرناها
متلخصة من هذا الكلام وذلك لان قوله ان كان يحرك على جهة واحدة وعلى سبيل التسخير يسمى طبيعة
فالمراد منه ما ذكرنا ان القوة التي يصدر عنها اثر واحد مع انها لا تكون شاعرة بذلك الاثر هي الطبيعة
فعبر عن عدم الشعور بالتسخير واما قوله وان كان يحرك حركات شتى فهو اشارة الى القوى التي يصدر
عنها آثار مختلفة سواء كانت هذه القوى عديمة الشعور كالقوى النباتية او كانت واجدة الشعور كالقوى
الحيوانية فثبت ان هذا الكلام مشتمل على القسم الثاني والقسم الرابع واما قوله او يحرك حركة واحدة
فهذا هو القسم الثالث وهو النفس الفلكية والحاصل انه سمى القسم الاول بالطبيعة والاقسام الثلاثة الباقية
بالنفس فثبت ان الكلام المذكور في الكتاب مشتمل على الاقسام الاربعة التي ذكرناها والله الموفق

الباقي

**قال الشيخ** اسباب الشيء اربعة سبب الحركة مثل النجار وسبب المادة مثل الخشب والاجزاء
وسبب الصورة مثل هيئة البيت للبيت وسبب الغاية مثل الاستكنان للبيت **قال المفسر**
من اهم المطالب الرابعة وفيها مسائل المسئلة الاولى في تفسير العلل الاربع واعلم ان الحق
الكلام في هذا الباب ان يقال الشيء يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا من الماهية او لا يكون اما الاول فاما
ان يكون الحاصل به يكون ممكن الوجود وهو المادة كالطين للكوز فان عند وجود الطين يكون الكوز ممكن الوجود
واما ان يكون جزءا به يكون الشيء واجب الوجود وهو الصورة مثل شكل الكوز فان هذا الشكل متى حصل
كان الكوز واجب الحصول واما المحتاج اليه الذي لا يكون جزءا من ماهية المحتاج فهو قسمان احدهما العلة الفاعلية
مثل الرجل الذي يعمل الكوز في الوجود والثاني العلة الغائية وهي الغرض الذي لاجله يقصد الفاعل الايجاد
الفعل في الوجود وهو كون الكوز بحيث يصلح ان يشرب منه الماء واعلم ان الشيخ ذكر في الاشارات ان العلة
الغائية علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه الحكم المسئلة الثانية في تقسيم
كل واحدة من هذه العلل الاربع الى الاقسام الكثيرة **قال الشيخ** كل واحد من ذلك اما قريب واما
بعيد واما عام واما خاص واما بالقوة واما بالفعل واما بالحقيقة واما بالعرض **قال المفسر**
~~من اهم المطالب الرابعة وفيها مسائل المسئلة الاولى~~ اعلم ان كل واحد من العلل الاربع
المذكورة يمكن اعتبارها بحسب الوجوه المذكورة في هذا الكتاب وزاد في الشفاء وجهين وهي انها قد
تكون كلية وقد تكون جزئية وقد تكون بسيطة وقد تكون مركبة فتكون المجموع اثني عشر وجها فلنفسر هذه الوجوه
في العلة الفاعلية فنقول الفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الاعضاء
والبعيد هو الذي بينه وبين المعلول واسطة مثل النفس لتحريك الاعضاء والفاعل العام هو الذي يشترك
في الانفعال عنه اشياء كثيرة مثل الهواء المفرح لاشياء كثيرة والفاعل الخاص هو الذي لا ينفعل عنه الا
شيء واحد كالدواء الذي يتناوله زيد فيحصل منه الخاص في بدنه عن مرضه واما الذي بالقوة فمثل النار
بالقياس الى ما لم يشتعل فيه وهي اشتعالها فيه والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب على الكتابة وقد تكون
بعيدة كقوة الصبي على الكتابة واما الذي بالفعل فكما قلنا بالقياس الى ما اشتعلت فيه واما الفاعل بالحقيقة
والذات فكما للطبيب اذا عالج والبناء اذا بحث صواب ان تكون العلة مبدا بالذات لوجود الفعل وبالجملة
من حيث هي مبدا له والعلة الفاعلية بالعرض فلها [illegible] وهي على اصناف احدها ان يكون الذي هو
الفاعل في ازالة الضد فقط مثل السقمونيا فانه يزيل الصفراء فيحصل البرد فتكون السقمونيا مبردا بالعرض
من هذا الوجه وثانيها ان يوجد مانع المؤثر عن اثره فالذي يزيل ذلك المانع يقال انه مسبب لذلك الاثر



بالعرض مثل ازالة الدعامة حتى ينهدم السقف فانه لا يقال انه هو الذي هدم السقف وثالثها
مثل ما يقال الطبيب يبني فانه يبني لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه بناء ورابعها ان يكون
الفاعل بالطبع او بالارادة متوجها الى غاية يبلغها او لا يبلغها لكن يعرض معها غاية اخرى مثل الحجر
يشج وانما عرض له ذلك لانه هابط بالطبع فاتفق ان وقع على راس انسان فشجه وخامسها ان يتحرك الحجر
على ذلك الراس فعلته لا جرم شجه واما الفاعل الكلي فهو مثل الطبيب لهذا العلاج واما الجزئي
فمثل هذا الطبيب لهذا العلاج واما الفاعل البسيط فان يكون صدور الفعل عن قوة فاعلية
واحدة مثل الجذب والدفع عن القوة الجاذبة والقوة الدافعة واما المركب فان يكون صدور الفعل عن عدة
قوى اما متفقة النوع كعدة يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة
والحساسة ولما ذكر الشيخ هذه التفاصيل في الشفا قال وقد يمكنك ان تركب بعض هذه في بعض فاما
ولنورد هذه الاعتبارات الثلاثة في السبب المادي فالمادة القريبة مثل الاعضاء للبدن والبعيدة مثل
الاخلاط بل الاركان والعام فهو مثل الخشب للسرير والكرسي وغيرهما والخاص فهو مثل [illegible] للانسان
لمزاجه المخصوص لصورته المخصوصة قال وفرق بين القريب والخاص فقد يكون السبب المادي قريبا وعاما
واما السبب المادي بالقوة فهو مثل النطفة لبدن الانسان والخشب الغير المصورة بالصناعة للكرسي
والسبب المادي بالفعل فهو مثل بدن الانسان لصورته والسبب المادي بالذات فهو الذي بذاته مخصوصة
تقبل صورة الشيء مثل الدهن للاشتعال والذي بالعرض فكما يقال الماء موضوع للهواء وفي الحقيقة مادته انما
هي الموضوعة للهوائية واما المادة الكلية فهي كالخشب لهذا السرير والمادة الجزئية فكهذا الخشب لهذا السرير
واما المادة البسيطة فهي كالهيولى الاولى للاشياء كلها واما المركبة فكالاخلاط للبدن واما هذه الاعتبارات
من جهة الصورة فالصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيدة مثل ذي الزوايا له والصورة العامة
والكلية واحدة وهي مثل الجنس والنوع وكذلك الخاصة والجزئية واحدة وهي مثل حد الشيء وفصله او خاصته
والصورة بالقوة فهي كالقوة على التربيع والصورة بالفعل فهي معروفة والصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار
فانها حقيقة واحدة ولم يكن حقيقتها من اجتماع عدة امور والصورة المركبة فهي مثل الصورة الحيوانية التي
انما تحصل من اجتماع عدة امور واما اعتبار هذه المعاني من جهة الغاية فالغاية القريبة كالصحة
للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء واما العامة فهي الغاية التي تكون غاية لاشياء مختلفة مثل اسهال
الصفراء فانه غاية لشرب الترنجبين ولشرب السقمونيا ايضا واما الخاصة فمثل لقاء زيد بصديقه ولما
واما الغاية بالفعل فمثل الصورة بالفعل والقوة واما الغاية بالذات فهي المعنى الذي يطلبها الحركة الطبيعية

او لاجل الحافظ لنفسها مثل الصحة للدواء واما الغاية بالعرض فعلى اصناف منها ذكر بعضها لاجل نفسه
مثل دق الهاون لاجل شرب [illegible] ومنها ما يلزم الغاية او يعرض لها اما ما يلزم الغاية فهو مثل الاكل
فان غايته التعفن وذلك لازم للغاية لا نفس الغاية بل الغاية هي دفع الجوع واما ما يعرض للغاية فمثل
الجمال للرياضة فان الرياضة قد تستعقب حصول الجمال ولكن المقصود من الرياضة ليس حصول الجمال
واما الغاية الجزئية فكقبض زيد على فلان الغريم الذي كان القبض عليه هو المقصود من السفر واما الغاية
الكلية فكالانتصاف من الظالم مطلقا واما الغاية البسيطة فمثل الشبع من الاكل والغاية المركبة فمثل
لبس الحرير لاجل الجمال ولستر العورة [illegible] الحقيقة غايتان فهذا هو الكلام في بيان هذه الاقسام
وهذا الفصل من قوله الى اخره منقول من كتاب الشفا **قال الشيخ** الطبيعة مبدأ اول
مبدأ الحركة لما هي فيه ومبدأ لسكونه بالذات لا بالعرض **قال المفسر** انا في المصادرة
المتقدمة حكينا الكلام في تعريف ماهية الطبيعة الا ان التعريف المذكور في هذا الموضع هو المنقول عن
الحكيم ارسطو فلعل الشيخ انما اعاده لهذا السبب ولو انه ذكره في هذا الموضع لكان اولى واعلم ان ظاهر هذا الكلام
يقتضي كون القوة الواحدة علة للحركة محضا او للسكون محضا وذلك باطل لما ان [illegible] محال فالقوة الواحدة
كيف تكون موجبة لهما جميعا واما ثانيا فلان السكون عدم الحركة فكيف يعقل كون المبدأ مبدأ العدم [illegible]
والجواب عن الاول انه لا يبعد كون الشيء الواحد موجبا للامرين المتنافيين بحسب شرطين مختلفين فالطبيعة توجب
الحركة بشرط كون الجسم حاصلا في الحيز الغريب وتوجب السكون بشرط كون الجسم حاصلا في حيزه الطبيعي
والجواب عن الثاني ان الجسم اذا سكن فهناك امران احدهما عدم الحركة والثاني استقراره في ذلك الحيز
وحصوله فيه وهذا المعنى باتفاق الفلاسفة امر ثبوتي فانهم اجمعوا على ان الاين عبارة عن حصول الجسم في
مكانه واتفقوا على ان هذا المعنى صفة موجودة وعرض حال في الجسم اذا عرفت هذا فنقول ان اريد
بالسكون عدم الحركة فذلك لا يمكن جعله اثر الطبيعة واما ان اريد كونه مستقرا في ذلك الحيز فذلك يمكن جعله
اثر الطبيعة ومعلولا لها واعلم انه لما [illegible] في الفصل المتقدم ان العلة قد تكون علة بالذات وقد تكون علة
بالعرض لا جرم بين ههنا ان الطبيعة كونها موجبة للحركة والسكون على الوجه الذي ذكرنا هو بالذات
لا بالعرض واعلم انه متى صدق على الطبيعة انها سبب بالذات لهذا الاثر فقد صدق عليها انها ليست سببا بالعرض
واعلم انه [illegible] يمكن ان يكون قوله لا بالعرض كالتكرير الذي يذكر لاجل التاكيد ويظهر فيه [illegible]
انه قول [illegible] اذا [illegible] بالذات لا بالعرض **قال الشيخ**
الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهو كون الشيء على حال لم يكن قبله ولا بعده **قال المفسر**



هذا هو المصادرة الخامسة واعلم ان هذه المسالة جعلها من مبادي العلم الطبيعي لان موضوع العلم
الطبيعي هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن واذا كان كذلك كان تصور الحركة والسكون من لواحق
موضوع هذا العلم فلا جرم كان من المبادي ثم نقول الحكماء ذكروا في تعريف الحركة وجوها الاول
انهم قالوا الشيء اما ان يكون بالفعل من كل الوجوه او بالقوة من كل الوجوه او بالفعل من وجه وبالقوة من
وجه اخر اما الاول وهو الذي بالفعل من كل الوجوه فهو الله تعالى فانه منزه عن ان يحصل له شيء من الامكان
وضرب من الملائكة واما الثاني وهو الذي يكون بالقوة من كل الوجوه فمحال لان كونه بالقوة ليس بالقوة
بل بالفعل واما الثالث وهو الذي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر فانه لا يمتنع خروجه الى الفعل ثم ان
خروجه الى الفعل اما ان يكون دفعة واما ان يكون على التدريج فالاول يسمى كونا [illegible]
[illegible] والثاني هو الحركة فعلم ان الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل
[illegible] وقولنا على التدريج او لا دفعة [illegible] في هذا التعريف [illegible] لا يمكن تعريف
قولنا [illegible] وقولنا على التدريج الا بالزمان الذي لا يمكن تعريفه الا بالحركة فيلزم الدور وايضا
قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بان دفعة [illegible] المعرفة بالان المعرف بالحركة فيلزم الدور والجواب
ان هذا السؤال [illegible] على انه لا يمكن تعريف [illegible] والان الا بالحركة وذلك بناء على ان [illegible] الحركة
[illegible] باطل [illegible] على صحة ما قلناه ان تصور [illegible] وتصور الحاضر والماضي
والمستقبل تصورات [illegible] عن التعريف بل [illegible] ولهذا [illegible]
[illegible] السؤال الواقع على هذا الكلام ان [illegible] الحدوث على سبيل التدريج غير معقول وذلك لانه
اذا [illegible] ولا بد وان يكون قد حدث [illegible] الاول [illegible] الجزء [illegible]
انه لا [illegible] حصول الجزء [illegible] وذلك [illegible]
[illegible] او [illegible] والاول باطل لان الذي حدث الان [illegible] الان والان [illegible] بعد ذلك [illegible]
[illegible] الان [illegible] الشيء الواحد موجودا ومعدوما معا وهو محال [illegible]
ان الذي حدث الان مغاير لما [illegible] بعد ذلك [illegible] الذي حدث الان [illegible] دفعة وان [illegible]
[illegible] على سبيل التدريج [illegible] الشيء الواحد محال غير معقول
التعريف **الثاني** ان الحركة ما ذكره الحكيم ارسطو فقال الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وتقريره ان
الحركة [illegible] الحصول [illegible] والشيء [illegible] موجود [illegible] الحركة اذا [illegible]
[illegible] بالقوة [illegible]

فلا يخصص بان يحصل بهما انه لابد هناك من مطلوب ممكن الحصول لكون هذا الاخير تاديا اليه والتاثر
ان ذكر الثاني ما دام باقيا فانه بقي بالقوة شيء فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى
المقصود وما دام كذلك فقد بقي من كونه متحركا بالقوة شيء فثبت ان هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء
بالقوة وبان لا يكون ما هو المطلوب من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات فلا يحصل منها واحدة
من هذين الوصفين فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هو
لا يوجب ان لا يسبق شيئا اخر وايضا فبعد حصولها لا يبقى منها شيء بالقوة اذا عرفت هذا فنقول الجسم
اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان اخر فله امكانان احدهما حصوله في ذلك المكان الاخر
والثاني امكان التوجه اليه وههنا امران اذ لحصول كمالان لكن التوجه اليه متقدم على الوصول
اليه والا لامكان ذلك الوصول دفعة لا على التدريج وقد فرضناه حاصلا على التدريج فثبت ان هذا
التوجه كمال اول للشيء الذي هو بالقوة لكن لا من كل وجه بل الحركة توجد للجسم من حيث انه جسم وليس من حيث
انه انسان وانما هو كمال للعين (?) الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فالحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو
بالقوة واعلم ان هذا البيان لطيف دقيق الا ان السؤال عليه قائم من وجوه الاول ان هذا التعريف
تعريف للشيء بما هو اخفى منه لان كل عاقل يدرك ببديهة العقل التفرقة بين كون الشيء متحركا وساكنا
والامور التي ذكرتموها لا تتصورها الا الاذكياء من الناس وتعريف الواضح بالخفي مستكره في المنطق
الثاني انه لا يمكنكم بيان كون الحركة كمالا اولا الا ببيان ان الحصول لا يكون دفعة بل يحصل يسيرا يسيرا
فصار هذا التعريف محتاجا الى تقدم العلم بان الشيء قد يحدث يسيرا يسيرا فيكون هذا التعريف محتاجا
الى فان كان تصور الحدوث على سبيل التدريج متوقفا على تصور اصل الحركة على ما تقوله اصحاب هذا
الحكم فقد فسد هذا التعريف وان لم يتوقف عليه فحينئذ يكون تعريف الحركة بانها خروج من القوة
الى الفعل يسيرا يسيرا اولى الثالث ان الجسم حال كونه متحركا اما ان يكون في المكان الاول او لا فان كان
في المكان الاول لزم ان الجسم متحرك وذلك محال وان لم يكن في المكان ومثل هو في المكان الذي انتقل عنه ولا في مكان
اخر فان كان في الاول فهو بعد لم يتحرك وان حصل في الثاني فقد سكن فلا معنى للحركة الا الحصول في مكان بعد ان كان
في مكان اخر ومع ما حصل القول الى انه عبارة عن حصولات متوالية في احيان متلاصقة وحينئذ لا يكون
الحركة كمالا اولا بل تبعه كمال ثان بل هو عبارة عن ذلك الذي يسمونه بالكمال الثاني ولا يبقى لهذا الذي يسمونه بالكمال
الاول معقول يحصل له التعريف الثالث للحركة ما ذكره افلاطون الالهي وهو ان
الحركة عبارة عن الخروج من المساواة ومعناه ان الجسم حينئذ لا يعرض ان ... الاوصاف



فلك الان كلا او حاله قبل ذلك وبعده التعريف الرابع للحركة ما ذكره فيثاغورس وهو ان
الحركة عبارة عن الغيرية وهذا قريب مما ذكره افلاطون لانه اذا كان له حالة يمكن ان يعرض تحاذيا (?)
حالة قبل ذلك لان كانت هذه الاحوال المتعاقبة لا متشابهة امورا متغايرة فافلاطون عبر عن هذا
المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود من الكل واحد التعريف
الخامس للحركة ما ذكره المتاخرون وهو انها عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني ونحن نقرر هذا
الكلام بما ياتي عن قريب على سبيل الاستقصاء قال الشيخ سواء كانت تلك الحالة اينا
او كيفا او كما او وضعا كالشيء يكون على وضع في مكانه ليس فيه ولا بجملته ولا مفارق كليته مكانه
قال المفسر لما ذكر حد الحركة وحققها بين في هذا الفصل ان الحركة لا تقع الا في هذه المقولات
الاربع وهي الاين والكيف والكم والوضع فههنا مقامان احدهما ان هذه المقولات
الاربع تقبل الحركة والثاني ان ما سواها غير قابل للحركة اما المقام الاول ففيه مسائل المسألة الاولى
في تقرير الحركة في الاين وهي المسماة بالنقلة اعلم ان الجسم اذا حصل في حيز فكونه حاصلا في ذلك الحيز
لا يقبل التفاوت وذلك لانه اما ان يكون حاصلا فيه واما ان لا يكون حاصلا فيه وليس بين حصوله فيه
ولا حصوله واسطة لا يقال لانه اذا خرج عنه بعضه وبقي بعضه فيه كان ذلك واسطة
لانا نقول هو عبارة عن مجموع فاذا لم يبق في ذلك الحيز بعضه فمجموع ذلك الجسم ما بقي في ذلك المكان
كما كان فثبت انه لا واسطة بين هذين القسمين البتة واذا ثبت هذا وجب ان يكون حدوث هذا الحصول
وحدوث هذا اللاحصول دفعة واحدة ولا يمكن ان يكون ذلك على سبيل التدريج البتة اذا عرفت هذا
فنقول الجسم ما دام يكون حاصلا في ذلك الحيز فانه لا يكون متحركا فاذا صار لا حاصلا فيه فحدوث هذا
اللاحصول انما يكون دفعة في الان الذي هو اول الانات اللاحصول الا بعد ان يكون قد حصل في حيز اخر
ثم الكلام فيه كما في الاول وحينئذ يرجع حاصل هذا الكلام الى ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة
في احياز متعاقبة وهذا هو المراد من قولنا الحركة عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني فهذا الكلام
مفهوم الا انه يتوجه عليه سؤالان الاول ان حصول الجزء في الحيز الثاني نهاية الحركة ومقطعها
وانما الحركة هو انتقاله من الجزء الاول الى الجزء الثاني وكل واحد منهما لا يقبل القسمة فحينئذ يكون الحركة مركبة
من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون الجسم مركبا من اجزاء كل
واحد منها لا يقبل القسمة وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد والجواب عن السؤال الاول انه لا معنى
لانتقال الجسم من حيز الى حيز الا هذا الذي ذكرناه كان حاصلا في الحيز الاول ثم صار حاصلا في الحيز

الثاني وليس من جنس الحصول في هذين الحيزين متوسط البتة وما ذكروه من ان الانتقال
من الحيز الاول الى الحيز الثاني مغاير لحصوله في الحيز الثاني فهو من عمل الوهم الكاذب والخيال الباطل وذلك
مما لا يلتفت اليه والذي يحقق هذا الكلام ويقطع مادة هذا الخيال ان نسأل انه حال كونه متحركا هل هو
حاصل في حيز ام لا فان لم يكن حاصلا في حيز البتة كونه متحركا مع ما يعلمه الجمهور وان حصل في حيز فهو
حاصل في حيز معين او في حيز غير معين والثاني باطل لان ما لا يتعين في نفسه غير موجود وما لا يكون
موجودا امتنع حصول الجسم فيه فثبت انه حال كونه متحركا لابد وان يكون حاصلا في حيز معين وذلك
يبطل قولهم انه حال كونه متحركا لا يكون حاصلا في الحيز وهذا الضعيف قال المحققون الخروج عن الحيز الاول
عين الدخول في الحيز الثاني والجواب عن السؤال الثالث وهو انه متى كانت الحركة عبارة عن حصولات
متعاقبة وجب ان يكون القول بالجوهر الفرد حقا فهذا كلام لابد منه **المسألة** الثانية اعلم ان قولنا
الكم قابل الزيادة والنقصان بناء على ان الكمية عرض قائم بالجوهر وقد عرفت في باب ... فلا نعيد ذلك
لما مر البحث فيه ولما الآن فانا نسلم هذا الاصل وننظر في هذا النوع فنقول الحركة في الكم تقع على وجهين
احدهما التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول اما النوع الاول وهو التخلخل والتكاثف فقالوا المراد
من التخلخل هو ان يزداد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه شيء من الخارج ومن غير ان يحدث فيه خلاء
الفرج والتكاثف هو ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه شيء ومن غير ان يحدث في باطنه شيء
من الاكتناز واحتجوا على صحة هذا المذهب بالحس والدليل **قالوا** اشار ان المقدار حال في المحل وان
ذلك المحل من حيث هو هو لا يقتضي مقدارا معينا وان كان كذلك فنسبته الى المحل الى جميع المقادير
السوية فكما يقبل المقدار الكبير وجب ان يكون هو بعينه قابلا للمقدار الصغير وبالعكس والقابل لا يتغير
لا نسلم ان المقدار حال في محل ولا يلزم على ذلك ما سبق ابطاله **سلمنا** ذلك لكن لا يلزم من هذا القدر
صحة مطلوبكم وذلك لان مقدار الفلك المعين حال في هيولى مع ان هيولاه لا يقبل ان تتوارد المقادير
المختلفة على الفلك ممتنع فكذا هاهنا **الثاني** قالوا ان الاناء اذا سخن يتخلخل الاجسام المشدودة فيه فانها
تنشق وما ذاك الا لان مقدار الماء الذي كان في داخل الاناء ازداد فانشق الاناء والقائلون بالجزء
لم يعلموا ان السبب ما ذكرتموه لم لا يجوز ان السبب فيه شيء آخر مجهول عندنا وعندكم او نقول لم لا يجوز ان
اجزاء نارية وهوائية نفذت في اجرام الماء فازدادت اجرام الماء لهذا السبب فلهذا المعنى انشقت الآنية
او نقول لم لا يجوز ان اجزاء الماء لما تسخنت تصاعدت وذهب كل جزء منها الى الجانب الاخر
فلما قوي هذا المعنى حصل انشقاق الآنية ثم سؤال الذي يدل على فساد هذا المذهب وجهان **الاول**



انا بينا انه يمتنع ان يكون المقدار حالا في محل بل هو جوهر قائم بنفسه فزواله يكون فناء الجسم المخصوص
**الثاني** ان نسبة المادة الى المقادير الصغيرة والكبيرة لما كانت على السوية كان بقاء الجسم المعين
المخصوص مع كونه متساويا والممكن المتساوي لا يحدث دائما ولا اكثريا فيلزم ان يكون بقاء الكل على مقداره المعين
غير دائم وغير اكثري **الثالث** ان الآنية اذا كانت ضيقة الرأس ثم مصصناها وبالغنا فيها في المص
فلو قلنا انها انكسرت الى الداخل ومذهبكم انها انما انكسرت لانا لما مصصنا بعض ما كان فيه من الهواء الى ان
صار بحيث لو خرجت لانشق فلزم الخلاء ولو كان التخلخل على هذا الوجه الذي ذكرتم ممكنا لوجب ان يكون القارورة
انشقت فانا مصصنا بعض ما كان فيها من الهواء فالقدر الباقي ينبسط ويصير داخل القارورة بذلك المنبسط
مملوءا فاذا مصصنا مرة اخرى بعض ذلك المنبسط صارت الاجزاء منبسطة مرة اخرى وعلى هذا التقدير
لا يلزم الخلاء البتة **الرابع** ان الجسم اذا ازداد مقداره فنا نعلم ان المقدار الزائد ذات قائمة بالغير
فالقول بان الزائد يحدث صفة معلوم من البديهيات **اما النوع الثاني** من الحركة في الكم وهو النمو و
الذبول فيما فيها قد سلموا ان النمو لا يحصل الا اذا اتصلت اجزاء الغذاء بالمغتذي وان الذبول لا يحصل
الا عند انفصال بعض الاجزاء عنه فاذا كان الامر كذلك كانت الحركة هي هذا الاتصال وهذا الانفصال
فهذا معقول فان كان المراد منه هو غير مفهوم **المسألة** الثالثة اعلم ان الحركة في الكيف فهو
ان يظهر الضوء الضعيف في الصبح ثم لا يزال يتزايد ويتقوى الى ان يظهر الضوء الكامل ومثل ان الجسم
من الحمرة الى الحلاوة قليلا قليلا الى ان يحصل الحلاوة الكاملة واعلم ان عندنا ان كان الحال في
ظاهر الامر الا انه في الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد منها في نفسه لا يقبل الاشتداد
والانتقاص وبرهانه ان الضوء اذا ازداد فهاهنا حصل زيادة زيادة شيء او لم يحصل فان لم يحصل البتة شيء
الا ازدياد كما كان قبل الازدياد وهذا خلف وان حصل امر زائد فهذا الذي حصل الآن هو عين ما كان
حاصلا قبل ذلك او غيره والاول باطل لان الذي حدث الآن ما كان حاصلا قبل ذلك والذي كان موجودا
قبل ذلك كان حاصلا قبل ذلك ولو كان هذا الذي حدث الآن عين ما كان حاصلا قبل ذلك لزم الحصول
على الشيء الواحد انه كان حاصلا قبل ذلك وما كان حاصلا قبل ذلك وهذا محال ولما ان كان هذا
الذي حدث الآن شيئا مغايرا لما كان حاصلا قبل ذلك فهذا الذي حدث الآن له ماهية مخصوصة والذي
كان حاصلا قبل ذلك ايضا ماهية مخصوصة فهاهنا ماهيتان حدثتا وتعاقبتا فثبت ان هذا الذي
نظن فيه في الظاهر انه متزايد ومتكامل قليلا قليلا فان معناه في الحقيقة يرجع الى التعاقب وماهيات
مختلفة فيه آنات متعاقبة وذكر ايضا بعض القول بالجوهر الفرد **المسألة** الرابعة قد ذكرنا

ان الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين الاجزاء الحاصلة فيه من النسب وبسبب ما بين
تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها من النسب اذا عرفت هذا فنقول الفلك جسم كل جزء من اجزائه
الذي فيه وحينئذ يكون لكل واحد من تلك الاجزاء نسبة مخصوصة الى سائر الاجزاء وايضا يكون لكل
واحد من تلك الاجزاء نسبة مخصوصة الى الامور الخارجة عنها فنقول اما النسب الحاصلة من اجزائها
فانها لا تتبدل لامتناع الخرق على الفلك بحال واما النسب الحاصلة بين اجزائه وبين الامور الخارجة عنها
فانها تتبدل بسبب حركة الفلك على الاستدارة ولا معنى للوضع الا الهيئة الحاصلة بسبب مجموع ما بين
النسبتين فان حصل التبدل في الاولى فقد حصل التبدل ايضا في المعلول فهذا هو اثبات الحركة
في الوضع واذ قد لخصنا هذه المباحث فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله الحركة التي من كم الى كم
تسمى حركة نمو وتحلل ان كان الى زيادة وتسمى حركة ذبول او نحو ذلك ان كان الى نقصان فاعلم انه عدم
الكم قبل الزيادة والنقصان فان الزيادة تارة تكون بالتخلخل وتارة تكون بالنمو وطريق الحصر ان يقال
ازدياد الكم اما ان يكون بانضمام شيء اليه من الخارج وهو حركة النمو او لا بهذا السبب وهو حركة التخلخل وايضا
فانتقاص الكم اما ان يكون بسبب انفصال شيء عنه وهو الذبول او لا لهذا السبب وهو التكاثف واما الحركة
التي من كيف الى كيف تسمى استحالة مثل الاسوداد والابيضاض فاعلم انا قد تكلمنا في وقوع الحركة
في الكيف وههنا دقيقة لا بد من الوقوف عليها وهي ان السواد والبياض غير والاسوداد
والابيضاض غير فالسواد والبياض من مقولة الكيف واما الاسوداد والابيضاض فهو الحركة فان
الاسوداد عبارة عن صيرورة الجسم متصفا بالسواد بعد ان لم يكن كذلك فهذه الموصوفية المخصوصة
هي الحركة في السواد واتصاف الجسم بالسواد امر مغاير لنفس السواد فهذا هو المراد من قوله الاسوداد
والابيضاض واما قوله والحركة التي هي من اين الى اين تسمى نقلة فهذا ايضا اشارة الى ان هذه الحركة
ليست عبارة عن الحصول في الاين الثاني بل هو عبارة عن الانتقال من الاين الاول الى الاين الثاني وقد
مر ما في هذا المقام من الصعوبة واما قوله والحركة الوضعية هي التي من وضع الى وضع والجسم في مكانه
الواحد مثل الاستدارة على نفسه فهذا ايضا اشارة الى ما قررناه من اثبات الحركة الوضعية ۞
المسئلة الخامسة في بيان ان الفعل الذي لا يكون دفعة لا يسمى حركة قال الشيخ
وكل ما يحدث دفعة لا يسمى حركة قال المفسر قد ذكرنا ان خروج الشيء من القوة الى الفعل اما
ان يكون دفعة وقد يكون بالتدريج فالاول يسمى كونا وحدوثا والثاني هو المسمى
بالحركة وقد ذكرنا ما فيه من السؤالات المسئلة السادسة في الفرق بين الحركة والتحريك



قال الشيخ كل حركة تصدر عن محرك في متحرك فهو بالقياس الى ما فيه تحرك وبالقياس
الى ما عنه تحريك قال المفسر ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحركة اذا اخذت بالقياس
الى المحرك فهو تحريك وان اخذت بالقياس الى المتحرك فهو التحرك وهذا الكلام باطل والشيخ نقل
هذا المذهب في الفصل الاول من المقالة الثانية من السماع الطبيعي من كتاب الشفاء عن قوم ثم
بالغ في ابطاله ولا ادري كيف اختاره في هذا الكتاب قال في الشفاء ثم من المشهور ان الحركة
والتحريك والتحرك شيء واحد فاذا اخذت الحركة باعتبار نفسها كانت حركة واذا اخذت بالقياس
الى ما فيه سميت تحركا واذا اخذت بالقياس الى ما عنه سميت تحريكا ثم انه بالغ في ابطال هذا
الكلام واطنب وانا اقول الذي يدل على فساد هذا المذهب ان التحريك عبارة عن كون الفاعل
مؤثرا في وجود الحركة ومؤثرية الشيء في وجود الحركة مغاير لنفس الحركة ويدل عليه وجوه الاول
ان مؤثرية الشيء في الشيء صفة للمؤثر وذلك الاثر قد لا يكون صفة للمؤثر الثاني انه يمكن تعقل
ذات الاثر مع الشك في ان ذلك المؤثر هل اثر فيه ام لا والمعلوم غير المشكوك الثالث ان مؤثرية
الشيء في الشيء نسبة مخصوصة بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما
الرابع ان المؤثرية في السواد والمؤثرية في البياض والمؤثرية في الجوهر متساوية في كونها
مؤثرية وخصوص كون الاثر سوادا او بياضا او جوهرا اعتبر مشترك فيه فالمؤثرية مغايرة للاثر فثبت
ان الحركة غير التحريك وهذا الدليل بعينه قد ظهر ان الحركة غير التحرك وهو قبول الحركة واعلم
ان هذه المسئلة صعبة ايضا وحاصلها يرجع الى ان كون المؤثر مؤثرا في الاثر وكون القابل قابلا
للاثر هل هو امر في ذلك الاثر ام لا وفيه ابحاث طويلة ذكرناها في غير هذا المختصر ۞
المسئلة السابعة في اقسام المحركات قال الشيخ كل محرك لمتحرك فاما ان يكون
قوة في جسم واما ان يكون شيئا خارجا يحرك بحركته في نفسه مثل الذي يحرك بالمماسة ويسمى
المحرك والمتحرك في كل ترتيب الى محرك غير متحرك لاستحالة توالي اجسام متحركة يحرك بعضها
بعضا الى ما لا نهاية له قال المفسر رضي الله عنه هذا الفصل شديد الاشتباه
عندي وتلخيصه بحسب الممكن ان يقال كل متحرك فلا بد له من محرك وذلك المحرك اما ان يكون قوة
موجودة فيه واما ان يكون شيئا مباينا عنه ثم هذا المباين اما ان يحرك غيره اولا بان يتحرك في
نفسه ثم يحرك ذلك المتحرك مثل انا اذا اردنا ان نحرك جسما باليد فانا نحرك اليد اولا ثم بواسطة
اليد نحرك ذلك الجسم واما ان يكون هذا المباين يحرك لا بان يتحرك في نفسه فخرج هذا التقسيم

اقسام ثلثة اما القسم الاول فالشيخ لم يتعرض له البتة واما القسم الثاني فقد قال فيه ان جهة
الاشيا التي تتحرك اولا ثم تحرك غيرها ثابتا لابد من انتهائها الى محرك غير متحرك والا لزم القول
باثبات اجسام متحركة تحرك بعضها بعضا الى ما لانهاية له ولقايل ان يقول لا يلزم من فساد القول
الثاني تعين القسم الثالث بل متى فسد القسم الثاني بقي الحق اما القسم الاول او الثالث وذلك لان
الاقسام المذكورة ثلثة فلا يلزم من فساد الواحد منها تعين الثالث بل ان يكون حقا وايضا فهب
انه صح هذا الكلام الا انه لم يظهر عندي ان الغرض من ذكر هذه المقدمة تقرير اي المطالب فبقي الكلام
مهملا عقلا **الفصل الثالث في تناهي الابعاد** **قال الشيخ**
لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ولا بعد من الابعاد في خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب في الطبع
موجودا بالفعل لانهاية له وذلك لان كل غير متناه يمكن ان يفرض فيه داخل حدود ويفرض له بعد يكون
بطول جهة اخرى فاذا توهمنا بعدا يتصل من الحدين مجاذيا الى غير النهاية لم يخل اما ان يكون ما يبتدي
من الحد الثاني لو اطبق في الوهم على ما يبتدي من الحد الاول لحاذاه مساواة ولم يفضل احدهما على الاخر
او فضل وكل ما لو اطبق على شي ولم يفضل عليه فليس بانقص ولا ازيد منه وكل ما هو مساو لما ينقص عن
الحد الثاني فهو انقص فما هو مساو لما يبعد عن الحد الاول ويكون ما هو مساو انقص هذا خلف وان فضل
فهو متناه والفضل متناه فالجملة متناهية فاذن لا يمكن ان يفرض بعد غير متناه في خلاء او ملاء وكذلك
القول في الاعداد التي لها ترتيب في الطبع بل الامور التي لا نهاية لها هي في العدم وهاهنا في وجود
وكل ما يحصل منها في الوجود يكون متناهيا **قال المفسر** احتج الشيخ على تناهي الابعاد
في هذا الكتاب بدليل الاول هذا الذي نقلناه وتقريره انا نفرض خطا لا نهاية له ونفرض فيه مقطعا
ثم نفرض من ذلك المقطع الى ما لا نهاية له خطا اخر ولا شك ان هذا الثاني ازيد ونضم اليه من هذا الطرف
المتناهي شبرا اخر فيقع مع الشبر الى ما لا نهاية له خطا اخر ولا شك ان هذا الثاني ازيد من ذلك الاول
بهذا الشبر ثم نطبق الناقص على الزايد من هذا الطرف المتناهي فان لم يظهر الفضل من الطرف الاخر
لزم ان يكون الزايد مساويا للناقص وهو محال وان ظهر الفضل فقد انقطع الناقص فيكون متناهيا
والزايد زاد عليه بشبر وهو متناه والمتناهي مع المتناهي متناه فيلزم ان يكون الكل متناهيا هذا تمام
هذا البرهان فان **قيل** السوال على هذا الكلام من وجوه الاول ان تطبيق طرف الجملة الزايدة على
الجملة الناقصة لا يمكن الا بطريقين احدهما ان يجذب الخط الناقص حتى يصل طرفه الى طرف الخط
الزايد والثاني ان نرفع الخط الزايد حتى يصل طرفه الى طرف الخط الناقص لكن الجذب والدفع



لا يعقل الا اذا كان الجانب المجذوب عنه او المدفوع اليه متناهيا لان على تقدير ان يكون غير
متناه فليس هناك موضع فارغ حتى يرفع اليه او يجذب عنه فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن الا بالجذب
او الدفع وثبت انهما لا يعقلان الا في الخط المتناهي فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن فرضه الا اذا
كان الخط متناهيا فلو اثبتنا كون الخط متناهيا بهذا التطبيق لزم الدور وانه فاسد **السوال الثاني**
من مذهب الفلاسفة ان النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لانهاية لها مع ان قبول الزيادة
والنقصان حاصل فيها فان جملة النفوس التي كانت موجودة قبل هذا بماية سنة اقل عددا من جملة النفوس
التي هي موجودة في هذا الزمان بمقدار العدد الذي حدث من النفوس من هذه الماية سنة وحينئذ
نقول عدد الجملة الناقصة ان كان مثل عدد الجملة الزايدة كان الزايد مساويا للناقص هذا خلف وان كان
اقل لزم ان يكون عدد الجملة الناقصة متناهيا والفضل متناهية فالجملة متناهية مع انها عندكم
غير متناهية العدد **السوال الثالث** الحوادث الماضية من زمان الطوفان الى الازل اقل
من الحوادث الماضية من زماننا هذا الى الازل بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ
يجري تلك الحجة فيلزم ان يكون للحوادث اول وذلك غير مقبول عند القوم **السوال الرابع** ان
استمرار وجود الله تعالى من الازل الى هذا الزمان الذي نحن فيه ازيد من استمرار وجوده من الازل
الى زمان الطوفان بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ يجري الحجة المذكورة فيه وذلك يوجب
ان يحصل لدوام وجود الله تعالى اول وبداية تعالى الله عنه **السوال الخامس** ان تضعيف
الالف مرات لانهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرات لانهاية لها وما كان اقل من غيره فهو
متناه فيلزم ان يكون غير المتناهي متناهيا هذا خلف **السوال السادس** المدة التي انقضت من
الازل الى زمان الطوفان اقل من المدة المنقضية من الازل الى هذا الزمان بما بين زمان الطوفان
الى هذا الزمان وحينئذ تذكر فيه طريقة التطبيق فيلزم ان تنتهي المدة من الازل الى الان ويكون لها
اول ويكون الازلي له اول هذا خلف **لا يقال** المدة والزمان لها اول عندنا لانا نقول
لا شك ان الباري تعالى متقدم على العالم تقدما لا اول له وذلك التقدم ليس الا بالمدة فثبت انا لا نريد بالمدة
الا امتداد الوجود وحينئذ يعود السوال فان قالوا عندنا الباري تعالى متقدم على العالم لا بالمدة
الموهومة بل المدة المقدرة فنقول هذا الكلام فاسد وبتقدير صحته فالسوال الذي ذكرناه باق
اما الاول فلان الباري تعالى لما كان متقدما على العالم كان امتداد وجود الباري تعالى حاصلا قبل
حصول العالم وكان امتداد عدم العالم حاصلا قبل وجود العالم فكان ذلك الامتداد محققا لا مقدرا

ولما ان يقتدر صحته فالسؤال باق لان السؤال الذي ذكرناه يوجب ان يكون لامكان الله المقدرة اول
وحينئذ يلزم حدوث ذات الله تعالى السؤال السابع صحة حدوث الحوادث لا اول لها اذ لو كان
لذلك الصحة اول لكان الحاصل قبل ذلك الاول هو الامتناع الذاتي فيلزم ان ينقلب العالم من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال فثبت انه لا اول لصحة حدوث الحوادث ثم نقول صحة حدوث الحوادث
من الازل الى وقت الطوفان اقل من صحتها من الازل الى هذا الزمان بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا
الزمان وحينئذ يعود فيه طريقة التطبيق فيلزم ان يكون لصحة حدوث الحوادث اول مع انا بينا ان ذلك
محال السؤال الثامن ان نفرض جملة من الاشياء متناهية ثم نقول جملة معلومات الله تعالى بعد هذه
الجملة المتناهية اقل من جملة معلوماته مع هذه الجملة المتناهية والناقص متناه والفضل متناه فجملة
معلومات الله تعالى متناهية وهذا باطل بالاتفاق من الفلاسفة والمتكلمين اما عند المتكلمين فلان
معلومات الله تعالى غير متناهية واما عند الفلاسفة فلان الماهيات النوعية معلومة لله تعالى
مع انها غير متناهية فان اعداد اقسام الماهيات والطبائع النوعية هي غير متناهية السؤال
التاسع معلومات الله تعالى ازيد من مقدوراته مع انه لا نهاية لكل واحد منهما السؤال العاشر
صحة حدوث الحوادث من وقت الطوفان الى الابد الذي لا اخر له ازيد من صحة حدوثها من وقتنا هذا
الى الابد الذي لا اخر له وحينئذ يعود فيه طريقة التطبيق فيلزم اثبات اخر لهذه الصحة وذلك محال لانا نقول
به ايضا ولانه يلزم ان ينقلب الشيء عند حصول ذلك القطع الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال السؤال
الحادي عشر انا اخذنا العدد من الواحد الى ما لا نهاية له من الزيادات جملة والعدد من العاشر
الى ما لا نهاية له من مراتب الزيادات ايضا جملة اخرى وتقابل المرتبة الاولى من هذه الجملة بالمرتبة الاولى
من تلك الجملة والثانية من هذه بالثانية من تلك وهكذا على الترتيب فان لم يظهر النقصان كان الزائد
مساويا للناقص وان ظهر لزم التناهي في اخر المراتب فيلزم ان يكون للعدد من جانب الزيادة نهاية
وذلك محال ببديهة العقل السؤال الثاني عشر الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة
وهلم جرا الى ما لا نهاية له من الامور النسبية ثم نقول لا شك ان مجموع هذه النسب مع اسقاط عشرة
منها اقل من هذا المجموع بدون ذلك الاسقاط فوجب ان يكون مجموع هذه النسب متناهيا مع انا بينا
انها غير متناهية هذا خاتمة الجواب اما السؤال الاول فجوابه ان نقول لا حاجة
الى التطبيق المذكور الى الجذب والدفع بل كفينا في الدليل على التطبيق بحسب المراتب العقلية وبيانه
انا نقابل الشيء الاول من الجملة الزائدة بالشيء الاول من الجملة الناقصة والشيء الثاني من تلك الجملة



بالشيء الثاني من هذه الجملة والمراد من هذا التقابل هو انه كما ان ذلك الشيء هو الشيء الاول
من تلك الجملة فكذلك هذا الشيء هو الشيء الاول من هذه الجملة اذا عرفت هذا فنقول مرادنا من التطبيق
المذكور هذا القدر ومعلوم ان هذا لا يحتاج في ثبوته لا الى الجذب ولا الى الدفع وحينئذ نقول
اما ان يحصل في مقابلة كل مرتبة من المراتب الحاصلة في الجملة الزائدة مرتبة بازائها في الجملة الناقصة
او لا يحصل فان كان الاول لزم كون الزائد مساويا للناقص وان كان الثاني فحينئذ يصير الجملة الناقصة
متناهية والفضل ايضا متناهية فيكون الجملة متناهية لا محالة ولقائل ان يقول انا اذا اخذنا المراتب
الاعداد من الواحد الى ما لا نهاية له في طرف الزيادة جملة واخذنا ايضا مراتب الاعداد من العاشر
الى ما لا نهاية له في طرف الزيادة جملة اخرى ثم قابلنا الاول من هذه بالاول من تلك والثاني من هذه
بالثاني من تلك فعلى هذا التقدير يلزم كون الاعداد متناهية في طرف الزيادة وانه محال
والجواب ان نجيب بالفرق بين البابين فان هذه الاجسام التي لا نهاية لها لما كانت موجودة كانت
الابعاد التي لا نهاية لها موجودة فحينئذ يحصل التطبيق بحسب المراتب في نفس الامر بخلاف مراتب
الاعداد فانه لا وجود لها في الخارج وذلك ظاهر وفي الذهن لان الذهن لا يقوى على استحضار ما لا
نهاية له على التفصيل واذا كان لا وجود لهذه المراتب الغير المتناهية في الاعداد لا جرم لا يحصل التطبيق
بينها في نفس الامر فلم يلزم تناهيها فظهر الفرق واما السؤال الثالث ففيه المعارضة بالنفوس
الناطقة فجوابها ان الحكماء قالوا كل ما له ترتيب في الطبع والوضع فدخول ما لا نهاية له فيه محال
وكل ما لا يكون كذلك فدخول ما لا نهاية له فيه غير محال والنفوس الناطقة ليس فيها ترتيب لا في الطبع
ولا في الوضع فظهر الفرق قال بعض المتكلمين هذا الجواب في غاية الضعف لان هذا الدليل ما يخرج في
واحد وهو ان الجملة الناقصة قطعها ما يكون الجملة الزائدة باقية وذلك يقتضي كون الجملة الناقصة متناهية
والفضل ايضا متناهية فوجب ان يكون الجملة متناهية وهذا الحرف قائم سواء كان لتلك الجملة ترتيب في
الطبع بحسب العلل او في الوضع بحسب الابعاد او لا في الطبع ولا في الوضع بحسب النفوس واذا كان وجه
الدليل قائما في الكل كان الضبط الذي ذكروه ضايعا فقط هذا منتهى ما وصل الينا في هذا الكلام واقول
هذا الضابط الذي ذكره الحكماء معتبر جدا وتقريره انه لما انطبق الشيء الاول من الجملة الزائدة على الشيء
الاول من الجملة الناقصة لا يستحيل ان ينطبق الشيء الثاني من الجملة الزائدة على الشيء الاول من الجملة الناقصة
لانه لما تقابل الجذان بالاول وجب ان تقابل الثاني بالثاني حتى يكون التطبيق بحسب مراتب الاعداد حاصلة
واذا كان كذلك فحينئذ لا تنتهي الجملة الناقصة الى الانقضاء والعدم وذلك يوجب كونها متناهية فهذا تقرير

هذه الجملة في العدد الذي له ترتيب في الوضع ولها العدد الذي له ترتيب في الطبع فكذلك الجملة الاولى
الاخرى من الجملة الزائدة تقابل المعلول الاخير من الجملة الناقصة والثاني بالثاني والثالث بالثالث
واذا كان الامر كذلك ولا يتعين الاحتمال الى ان حاصل في الجملة الزائدة لا يوجد في الجملة الناقصة ما يساويه
في المرتبة وذلك يوجب تناهيها ولها الشرط التي لا يحصل فيها ترتيب لا في الطبع ولا في الوضع فهذا المعنى
غير حاصل فيه لانا اذا قلنا ان هذه الجملة انقص من تلك الاخرى وكل ما انقص من غيره فهو متناه ان عنينا
بكونها متناهية انه قد حصل في غيرها ما لم يحصل فيها فمسلم … كونها متناهية هو انها انقص من
غيرها … الاكثر … الاوسط في هذا القياس وان عنينا بذلك … الناقص الى … ترتيبه
لا شيء … غيرها فهذا انما يعقل فيما له ترتيب في الوضع او في الطبع فما لا يكون كذلك لا يحصل فيه هذا
المعنى وان … معنى ثالثا … فمسلم ان هذا البرهان انما يتم في العدد الذي يكون له ترتيب
في الوضع او في الطبع اما ما لا يكون كذلك فانه لا يجري فيه هذا الكلام ولها السؤال الثالث وهو
المعارضات بالحركات الماضية فجوابه ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان اما كل واحد من الحوادث
الماضية او مجموعها والاول يوجب تناهي كل واحد من الحوادث ونحن نقول به والثاني محال لان المحكوم عليه
بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا لان المعدوم المحض لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان ومجموع
الحوادث لا وجود له البتة في الخارج ولا في الذهن اما في الخارج فلان الموجود في الخارج ابدا ليس الا
الواحد واما في الذهن فلانه لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل فثبت ان مجموع الحوادث معدوم
محض وثبت ان المعدوم المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان وهذا بخلاف الابعاد فان مجموع اجزائها
موجود وبخلاف العلل فانه ثبت ان العلة يجب ان تكون حاصلة حال حصول المعلول فلا جرم لو فرضنا علله
ومعلولات لا نهاية لها لكان الكل موجودا دفعة واحدة فكان يصح الحكم على ذلك المجموع بالزيادة والنقصان
فظهر الفرق ولها السؤال الرابع وهو المعارضة باستمرار وجود الله تعالى فجوابه ان استمرار وجود الله
تعالى من الازل الى الابد ليس معناه اعداد متوالية متعاقبة بل هو شيء واحد من جميع الوجوه بخلاف الاجسام
فان كل جزء منها مغاير للجزء الاخر ولها السؤال الخامس وهو تضعيف الالوف مرارا لا نهاية لها فنقول
الالوف مرارا لا نهاية لها فجوابه ان هذه الاعداد لا وجود لها لا في الخارج ولا في الذهن انما الحاصل في العقل
اضافة معنى اللانهاية الى التضعيف وذلك ليس فيه الا اضافة معنى الى معنى بخلاف الاجسام والعلل فانها
موجودة في الخارج ولها السؤال السادس وهو المدة المنقضية من الازل فجوابه ما تقدم من ان الحكم
عليه بالزيادة والنقصان ان كان كل واحد من اجزائها فهو مسلم ولا يضرنا لان كل واحد منها متناه وان كان



مجموعها فذكرنا انه لا وجود لذلك المجموع ولها السؤال السابع وهو صحة حدوث الحوادث من الازل
الى الان فجوابه عين ما ذكرناه جوابا عن الحوادث الماضية ولها السؤال الثامن وهو المعلومات التي
لا نهاية لها فجوابه ان العلم … التعلقات والنسب والاضافات وقد ثبت انه لا وجود لها
في الاعيان وهذا هو الجواب بعينه عن المعلومات والمقدورات ولها السؤال العاشر وهو صحة حدوث
الحوادث الى ما لا اخر له فجوابه ان الصحة المستقبلة لا وجود لها في الحال لا بحسب الاحاد ولا بحسب المجموع
بخلاف العلل والاجسام واما السؤال الحادي عشر والثاني عشر وهو سؤال مراتب الاعداد وسؤال الاضافات
فجوابه ان هذه النسب والاضافات لا وجود لها في الاعيان فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان
بخلاف العلل والابعاد فانها موجودة فظهر الفرق وهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه الحجة والله اعلم
بالحقائق والاسرار ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب اما قوله فانه لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ولا بعد من
الابعاد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب في الطبع موجودا بالفعل بلا نهاية فاعلم ان … من
الاجسام … غير متناهية واما جمهور المتكلمين فقد اتفقوا على امتناع ذلك الا انهم اتفقوا على ان لا نهاية
للاحياز الخالية خارج العالم وهذا البرهان … بطلان القول بوجود جسم لا نهاية له وكذلك ببطلان القول بوجود
خلاء لا نهاية له على ما احتج به الشيخ ها هنا والعجب من المتكلمين ان الخلق منهم يحتجون بهذا الدليل على تناهي
الاجسام ثم يثبتون احيازا خالية خارج العالم ولا يعلمون ان هذا الدليل … بطلان القول بوجود جسم لا نهاية له
… يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له واعلم ان اعتماد المتكلمين في الفرق بين البابين على حرف واحد
وهو انهم يقولون الاجسام ذوات موجودة فيصح وصفها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان واما الاحياز
الخالية فانها نفي محض وعدم صرف فكيف يعقل وصفها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان واعلم ان
هذا الفرق ضعيف من وجهين الاول انا لا نسلم ان هذه الاحياز الخالية عدم محض ونفي صرف وذلك
لانهم يصفون تلك الاحياز الخالية بصفات كثيرة وهي صفات وجودية فيدل عليه وجوه الاول
انهم يقولون العالم حاصل في حيز مخصوص ويصح انتقاله من ذلك الحيز الى سائر الاحياز الخالية والثاني
ان كل واحد من تلك الاحياز … متميز في نفسه عن الحيز الاخر ولولا ذلك لكان هذا الكلام محالا والثالث
انهم يصفون هذه الخلاءات بالصغر والكبر والمساحة والمقدار وان البعد الذي بين طرفي الطاس اصغر مما
بين جداري الصفة وذلك اصغر مما بين جداري المدينة وذلك اصغر مما بين السماء والارض وذلك اصغر
من الخلاء الذي لا نهاية له والذي يكون موصوفا بالصغر والكبر والمساحة والمقدار فانه لا يكون عدما
محضا والثاني انهم يدعون الضرورة بان الاحياز الفوقانية مغايرة للاحياز التحتانية

فكون الحوز في اليمين واليسار والقدام والخلف والعدم المحض والنفي الصرف لا يحصل فيه هذا الامتياز
ورابعها ان هذه الجهات مشار اليها بالحس ومقصود اليها بالحركة فان الحجر اذا انتقل من حيز الى حيز فالحيز
ذلك الحيز مطلوب والاخر مهروب وذلك الصفة في العدم المحض محال فالحيز كيف يشار الى العدم المحض وبسبب
هذه الوجوه ان الخلاء الصرف ابعاد موجودة واذا ثبت بطل الفرق الذي ذكروه وجرى الدليل المذكور
في تناهي الخلاء الوجه الثاني في بيان ان الفرق الذي ذكره المتكلمون فاسد هو انه تقرر هذا ان هذا
الخلاء عدم محض لكنكم مع ذلك تصفونه بانه غير متناه وبالصغر والكبر وتحكمون عليه بالمساحة والمقدار و
تشيرون اليه بالحس فيقول ان كونه معدوما لما لم يمنع من وصفها بهذه الاوصاف فكذلك كونها معدومة
وجب ان لا يمنعون صحة وصفها بالتطبيق بسبب الترتيب فاما كان الامر كذلك فحينئذ يجري هذا الدليل
فثبت ان الذي ذكره المتكلمون في الفرق بين الخلاء والملأ فاسد فاما قوله او عدد له ترتيب في الطبع فاعلم
ان الاجسام والابعاد امور يحصل منها ترتيب في الوضع واما العدد فانه يحصل فيه ترتيب في الطبع نحو سلسلة
العلل والمعلولات وقد بينا ان هذا الدليل انما يتم في هذين الموضعين فاما العدد الذي لا يحصل فيه
ترتيب في الوضع ولا في الطبع فهذا الدليل لا يجري فيه واما قوله فانه لا يجوز ان يكون ذلك موجودا
بالفعل فالمراد ان البرهان المذكور انما يجري في العدد الموجود بالفعل فاما ما لا يكون كذلك فهذا الدليل
لا يجري فيه وهو احتراز عن الحركات الماضية والمدة الماضية والمدة المستقبلة ومراتب التضعيفات
ومراتب الاعداد وبالجملة فاكثر الامور التي اوردناها في السؤال واجبنا عنها فانها امور غير موجودة
في الاعيان ثم ان الشيخ بين بذكر البرهان فقال ان كل غير متناه يمكن ان يفرض فيه داخل حد ويفرض
ابعاد منه في بعض الجهات شيء اخر فاذا توهمنا بعدا ابتدأ من الجانبين ممتدا الى غير النهاية ثم لم يخل
اما ان يكون ما ابتدأ عن الثاني لو اطبق على ما ابتدأ من الجانب الاول حاذاه وساواه ولم يفضل احدهما
على الاخر او يفضل فاعلم ان هذا الكلام ظاهر وذلك لان الخط الذي لا نهاية له اما من الطرفين معا او
من احد الطرفين وحده فانه يمكننا ان نفرض فيه نقطة فيكون ذلك الخط من تلك النقطة الى ما لا نهاية
له خطا ونضم اليه من هذا الطرف المتناهي شبرا اخر فيكون هذا الخط من طرف هذا الشبر الى ما لا نهاية
له خطا اخر فاذا طبقنا في الوهم بين هذين الطرفين فاما ان يمتدا الى ما لا نهاية له من غير ان يظهر
التفاوت بينهما اصلا او مع انه يظهر التفاوت والقسم الاول باطل والا لزم كون الزائد مساويا للناقص
وهو محال وهذا المعنى في ابطال هذا القسم ثم ان الشيخ بالغ في ابطال هذا القسم فقال كل ما
لو اطبق على شيء ولم يفضل عليه فليس بانقص ولا ازيد فلو كان المأخوذ من الجانب الثاني منطبقا على المأخوذ



من الجانب الاول من غير تفاوت لكان مساويا له من غير زيادة ولا نقصان لكن المأخوذ من الجانب
الثاني كان انقص من المأخوذ من الجانب الاول فيلزم ان يكون المساوي للشيء انقص منه وذلك محال واما
قوله فان فضل فهو متناه والفضل متناه فالجملة متناهية فالمراد منه انه لما ثبت انه لا بد وان
ينقطع الخط الناقص فيقول انه متناه والفضل ايضا متناه والمتناهي مع المتناهي متناه فيكون الكل
متناهيا وهو المطلوب واما قوله بل الامور التي لا نهاية لها انما هي في العدم نهاية وجود وكل ما يحصل
منها في الوجود يكون متناهيا فاعلم ان ظاهر هذا الكلام فيه سؤال وهو ان العدم نفي محض فكيف يقال
الامور التي لا نهاية لها في العدم والحكم اشتمال الناس انكارا على من يقول المعدوم شيء وظاهر هذا
الكلام انما يستقيم على هذا المذهب اما من ينكر كون المعدوم شيئا فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه
ان المراد من هذا الكلام ان صحة حدوث الحوادث لا تنتهي الى حد لا يبقى الصحة ويحصل الامتناع وعبر
الشيخ عن هذا المعنى بهذه العبارة وبعد الوقوف على المعنى فلا مشاحة في العبارات وهذا اخر
الكلام في هذا الفصل البرهان الثاني على وجوب تناهي الابعاد قال الشيخ
لو كان بعد غير متناه ملأ او خلاء لكان يمكن ان يكون حركة مستديرة فانا اذا اخرجنا من مركزها
خطا الى المحيط بحيث لو اخرج من جهته قاطع خطا مفروضا في البعد الغير المتناهي على نقطة فاذا
دارت زالت تلك النقطة عن محاذاة القاطع الى المسامتة اذ صارت من جهة اخرى ثم يصير بعد ٧ المباينة ثم
ان كان المركز مسامتا له شيئا من ذلك الخط غير مسامت لشيء منه ثم يعود مسامتا فلا بد من اول
نقطة يسامت ذلك الخط واخر نقطة يباينه عنه لكن اي نقطة فرضناها على الخط غير متناه
فانا نجد خارجا عنها نقطة اخرى يمكن ان تصل بالمركز ويكون القطع الحاصل اذا الغيت النقطة صار ٧ هف ثم
مسامتا قبل اول ما سامته او بعد اخر ما باينت لكن الحركات المستديرة ظاهرة الوجود والابعاد
الغير المتناهية ممتنعة الوجود قال المفسر تقرير هذا الدليل ان يقال لو كان وجود بعد
غير متناه ممكنا لامكن وجود خط غير متناه معقولا فلنفرض خطا لا نهاية له ولنفرض كرة خرج
من مركزها خط متناه موازٍ لذلك الخط الغير المتناهي فاذا تحركت الكرة حتى يصير ذلك الخط الموازي
مسامتا فلا شك انه ما كان مسامتا ثم صار مسامتا فهذه المسامتة امر حادث في الان الذي هو
اول ان حدث المسامتة لا بد وان يصير مسامتا لنقطة معينة لكن فرضنا ان ذلك الخط غير
متناه فيمتنع من ذلك بان كل نقطة فرضناها على الخط الغير المتناهي وحكمنا بان تلك النقطة هي اول نقطة
المسامتة فان فوقها نقطة اخرى وكانت المسامتة مع تلك النقطة الفوقانية حاصلة قبل حصول المسامتة

مع تلك النقطة التي فرضناها اول نقط المسامتة فاذن فرض ذلك الخط غير متناه يوجب ان يحصل
فيه نقطة هي اول نقط المسامتة وان لا يحصل ذلك وهذا جمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان فرض
ذلك الخط غير متناه يفضي الى هذا المحال فوجب ان يكون هذا الفرض محالا فان قال قايل ما البرهان على
ان المسامتة مع النقطة الفوقانية يحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية قلت هذا مبني على
مقدمتين المقدمة الاولى انه اذا كان الخط المتناهي الخارج من مركز الكرة موازيا لذلك الخط الغير المتناهي
فاذا استدارت الكرة انتقل ذلك الخط من الموازاة الى المسامتة ثم لا يزال تحرك الكرة تستدير وينتقل
ذلك المسامتة من نقطة الى اخرى الى ان يصير ذلك الخط قايما على الخط الذي هو غير متناه ونقطة قايمة
المقدمة الثانية وهي انا قد بينا في مصادرات المقالة الاولى انا نقدر ان نصل بين كل نقطتين
خط مستقيم واذا كان كذلك فالنقطة التي فرضناها في الخط الغير المتناهي لا بد وان يمكننا ان نصل بينها
وبين مركز الكرة بخط مستقيم اذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول ان ذلك الخط المتناهي اذا زال عن الموازاة
الى المسامتة فاذا سامت نقطة انطبق على الخط الواصل بين تلك النقطة وبين مركز الكرة وقبل
انطباقه على الخط الواصل بين تلك النقطة الفوقانية وبين المركز قبل انطباقه على الخط الواصل بين تلك
النقطة التحتانية وبين المركز ومن اراد ان يشاهد ذلك فليشكل حتى يجد ما ذكرناه محسوسا وذلك
يدل على ان المسامتة مع النقطة الفوقانية تكون متقدمة على المسامتة مع النقطة التحتانية ولقايل
ان يقول هذه الحجة ان سلم انها تدل على انه لا نهاية للابعاد الى [illegible] وبيانه ان تعظم الخطوط المستقيمة ومحور
العالم بعض الكرة التي ذكرتموها عن كرة العالم ويخرج من مركزها خط موازٍ لذلك المحور فاذا
دارت الكرة حتى صار طرف هذا الخط المتناهي مسامتا لطرف هذا المحور فقد حدثت زاوية بسبب
ميل هذا الخط عن تلك الموازاة الى هذه المسامتة ولا شك ان تلك الزاوية قابلة للقسمة فالخط
الخارج على زاوية اصغر منها يكون طرفه لا محالة مسامتا لنقطة فوق طرف محور العالم وذلك يدل
على ما قلناه ثم قالوا ومما يدل على ذلك انا لو فرضنا انفسنا واقفين على طرف العالم الجسماني فان بديهة عقلنا
تحكم جزما بانا في هذه الحالة نميز بين قدامنا وخلفنا ويميننا ويسارنا ولا يمكننا ان نشكك
انفسنا في هذه القضية كما يمكننا ان نشكك انفسنا في ساير البديهيات فلو جاز الطعن في احد
الجزمين لجاز في الثانية وحينئذ لا يمكن الجزم بصحة البديهيات لاجل جزم العقل بها بل لا بد من
تصحيحها بالدليل لكن الدليل موقوف على البديهيات فيلزم الدور وايضا فانا لما عرضنا على
عقولنا هذه المقدمة التي ذكرناها وعرضنا ايضا على عقولنا هذه المقدمات التي منها ركبتم



هذه الدلايل وجدنا هذه المقدمة اقوى عند الفطرة الاولى والعقل السليم الذي لم يشوش بسبب
اعتياد المجادلات والالف بتكثير الشكوك والشبهات فلذلك فان الذين بقوا على الفطرة الاولى
يجزمون بصحة هذه المقدمة ولا يجزمون بصحة تلك المقدمات فعلمنا ان هذه المقدمة اولى
بالقبول من تلك المقدمات **قال الشيخ** واذا كانت الابعاد محدودة فالجهات محدودة
فالعالم متناه فليس للعالم خارج خال فاذا لم يكن خارج لم يكن له شيء من خارج فالباري تعالى
والروحانيون والملائكة وجودهم عال عن المكان وعن ان يكونوا داخل او خارج **قال المفسر**
لما بين ان الابعاد متناهية امتنع ان يحصل وراء العالم النهاية شيء من الجهات واذا ثبت هذا ثبت كونه
منزها عن الحيز والجهة لانه لو كان في الجهة لكان اما ان يكون داخل العالم او خارجه والاول باطل
والا لزم ان يكون حالا في هذه الاجسام او محلا لها وذلك محال والثاني باطل لانه ثبت انه لا جهة
خارج العالم فاستحال حصول شيء فيه خارج العالم ولما بطل القسمان ثبت انه سبحانه وتعالى بريء عن
شيء من الجهات **الفصل الثاني** في بيان ان الجهات لا تتحدد الا بالمحيط والمركز
وبتقرير هذا الباب المقصود من هذا الفصل بيان ان الجهات لا تتحدد الا بالمحيط والمركز وقد
جاء هذا الفصل من هذا الكتاب بعبارة اخرى معقدة وانا اذكر الاول ثم اعبر عنها بالعبارات المعروفة
التي ذكرها في ساير كتبه فنقول الجهة شيء موجود بدليل انه مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة الحسية
وكل ما كان كذلك فهو موجود ثم نقول وهي من الموجودات الحسية بدليل انها متعلق الاشارة الحسية
ثم نقول وهي جهة غير منقسم اذ لو انقسم لكان المتحرك اذا وصل الى نصف ذلك المنقسم ثم بقي متحركا فان
قلنا انه متحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان قلنا انه متحرك عن الجهة فالجهة هو ذلك المنقسم
وما وراءه خارج عن الجهة وههنا اخر الموضع الذي عبرنا عنه بلفظ الكتاب وبعد ذلك فانا نذكر لفظ
الكتاب وتفسيره بقدر الامكان **قال الشيخ** كل جهة فهي نهاية وغاية ويستحيل ان
يذهب الجهة في غير النهاية اذ لا بعد غير متناه واذ لو لم يكن اليه اشارة فلما كان لها وجود فاذا
كان اليها اشارة فهي حد ليست وراءه كذلك ولو كان حدا ما عينت اليه الجهة لم تحصل [illegible] الجهة
لشيء **قال المفسر** يعني ان الجهة حد وطرف [illegible] القسمة [illegible] الشيخ
احتج على صحة هذه القضية من وجهين الاول انه يستحيل ان يذهب الجهة الى غير النهاية لما ثبت
ان القول بوجود بعد غير متناه محال بل الحيز لكل بعد من طرف وحد فيكون ذلك الطرف هو الجهة
الحقيقية والثاني انه انما اشار الجهة بطرفين احدهما كونها متعلق الاشارة الحسية وكونها متعلق الاشارة

في الجهات

بمعنى كونها حدا لا ينقسم لان تمام الانتهاء به لا بامتداده فان الحد لا جزء له وانها تكون الجهة متعلق الاشارة
الحسية يقتضي كونها في القاطع فلا ينقسم وحد لا ينقسم وهذا هو المراد من قوله واذ لم يمكن لها
اشارة لما كان لها وجود فاذا كانت اليها اشارة فهي حد ليست وراءه كذلك والطرفان اللذين
الطرفين اللذين هما حكما بثبوت الجهة ان الجهة ما يكون مقصدا للمتحرك حتى ان المتحرك يطلب الوصول
اليه والحصول فيه ولو كانت الجهة غير متناهية لامتنع كونها كذلك لان الوصول الى الغير المتناهي
والانتهاء اليه محال وهذا هو المراد من قوله ولو كان حدا ما امعنت اليه الجهة لم يكن الجهة موجودة
لشيء والمعنى ان الشيء الذي امعنت اليه الجهة لو لم يحصل له حد ونهاية لم يمكن الوصول اليه مطلوبا
بالحركة فلم يكن مقصدا للمتحرك فهذا هو تفسير هذه الالفاظ على الامكان **قال الشيخ**
فالعلو والسفل وما اشبه ذلك محدودة الاطراف ولا محالة ان حدتها اما خلاء او ملاء وستعلم انه لا خلاء
فهو اذن ملاء وملاء يحدد الجهة فقبل الجهة ولما كانت الجهات تتحدد باجسام كثيرة لحق السؤال بانه لم
اختلاف الجهات بل يجب ان تكون الجهات متحددة بجسم واحد ليكون غاية البعد والقرب منه محدودين
فاذن الاجسام التي تحتاج الى الجهات متحددة تحتاج الى تقدم وجود هذا الجسم عليها وان يكون اختلاف
جهاتها بالقرب منه والبعد عنه ليس في جانب دون جانب منه اذ لا اختلاف في جوانبه بالطبع فيجب اذن
ان يكون حاله في اثبات الجهة حال مركز او محيط لكن المركز يحدد القرب ولا يحدد البعد لان المركز
الواحد يصلح ان يكون مركزا للدوائر مختلفة الابعاد فيجب ان يكون على سبيل المحيط فان المحيط الواحد
كما يحدد القرب منه كذلك يحدد البعد منه وهو المركز الواحد المعين **قال المفسر** رضي الله عنه
لما ثبت بالدليل الذي ذكرناه ان الجهات اطراف وحدود غير قابلة للقسمة يقول هذه الحدود لا بد ان
تتحدد في الخلاء او في الملاء لا جائز ان تتحدد في الخلاء لوجهين احدهما ان القول بالخلاء باطل لما
سيأتي ان شاء الله والثاني ان الخلاء بعد متشابه الماهية وما كان كذلك استحال ان تتحدد فيه
هذه الحدود بالطبع فثبت ان هذه الحدود انما تتحدد في الملاء فنقول فذلك اما ان يكون جسما واحدا
او اجساما كثيرة والثاني باطل لان تلك الاجسام اما ان تكون متباينة او متداخلة ويمتنع ان تكون متباينة
لان على هذا التقدير يكون كل واحد منها مختصا بجهات معين من الاخر وعلى بعد معين من الاخر ويكون كل
الجوانب والاحياز مختصة بخواص لاجلها استحقت حصول تلك الاجسام فيها فيكون تحديد تلك الجهات
تلك الخواص متقدما على حصول تلك الجهات ولانها ان كانت تلك الاجسام الكثيرة متداخلة كان المحيط
كافيا في ذلك التحديد ولا المحاط به فيقع حشوا في هذا الباب فثبت ان الجسم المحدد للجهات واحد وان



يكون واحدا فنقول هذا الجسم اما ان يحدد الجهات على سبيل كونه مركزا او على سبيل كونه محيطا
والاول باطل لان المركز يحدد القرب منه محدودا اما البعد عنه فلا يكون محدودا لان المركز الواحد
يصلح مركزا لدوائر مختلفة الابعاد الى غير النهاية فثبت ان هذا الجسم الواحد انما يوجب تحديد الجهات
على سبيل ان يكون محيطا ثم نقول الاختلاف في الجهات اما ان يحصل لاختلاف اجزاء المحيط او لا لهذا
السبب والاول باطل لانا سنقيم الدلالة بعد هذا على ان هذا المحيط يجب ان يكون متشابه الطبيعة
الماهية ويستحيل ان يكون احد اجزائه مخالفا للاخر ولما بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان هذا
الجسم الواحد انما اوجب تحدد هذه الجهات بسبب ان المحيط كما يحدد القرب منه فكذلك يحدد
البعد عنه لان غاية البعد عنه هو المركز ومركز كل كرة نقطة معينة واعلم ان الخلل في هذه الحجة كثير لان
التقسيم غير منحصر في النفي والاثبات والضبط الذي ذكرناه اقصى ما يمكن ذكره ومع ذلك فالتقسيم غير يقيني
واذا عرفت هذا الاصل فاعلم انه يتفرع عليه مسائل **المسألة الاولى** في ان الحركة المستقيمة ممتنعة
على هذا المحدد **قال الشيخ** ويجب ان يكون هذا الجسم غير مفارق لوضعه والا لاحتاج الى
جسم اخر يتحدد به الجهة التي يحتاج اليها اذا اعتبر الى موضعه بطبعه او عن طبعه فاذن لا يكون
لهذا الجسم مبدأ حركة مستقيمة لا بالقسر ولا بالطبع **قال المفسر** الدليل على ان الحركة المستقيمة
ممتنعة على هذا الجسم الذي هو المحدد للجهات هو ان الحركة المستقيمة انما تحصل لو حصل هناك حيز مهروب
وحيز اخر مطلوب وهذا المعنى انما يحصل لو كان كل واحد من الحيزين مختصا بخاصية لاجلها كان كذلك
ولا يمكن ان يكون ذلك لسببه هو هذا الجسم المفارق لان تلك الخاصية لما بقيت بعد مفارقة هذا الجسم
امتنع كونها معللة بهذا الجسم فوجب ان يكون السبب جسما اخر فالجسم الذي فرضنا انه هو المحدد للجهات
ليس محددا للجهات هذا خلف فثبت ان هذا الجسم لا يقبل الحركة المستقيمة لا بالقسر ولا بالطبع
**المسألة الثانية** في بيان احوال الاجسام المستقيمة الحركة بالنسبة الى هذا الجسم **قال الشيخ**
والاجسام المستقيمة الحركة فانها تحتاج الى الجهات ويكون جهاتها مختلفة بالقياس اليه فمنها ما يأخذ بحده
فيكون متحركا عن الوسط الى المحيط ومنها ما يأخذ بالبعد عنه فيكون من نحو المحيط الى المركز **قال المفسر**
الاجسام المستقيمة الحركة قسمان منها ما يتوجه من المركز الى المحيط وهي الاجسام الخفيفة الصاعدة
ومنها ما يتوجه من المحيط الى المركز وهي الاجسام الثقيلة الهابطة **المسألة الثالثة** في بيان
ان هذا المحدد يجب ان يكون بسيطا **قال الشيخ** ولا يجوز ان يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام
اقدم منها فانها تكون حينئذ قابلة للحركة المستقيمة فيكون حينئذ محتاجة ان يكون محصلة قبل الجهات وقبله

دون وجود هذا الجسم وقبل تركيبه هذا اخر **قال المفسر** لو كان هذا الجسم مركبا من اجسام
مختلفة الطبائع لكان حال تركيبه عن تلك البسائط يكون كل واحد منها متحركا على الاستقامة
بناء على المسئلة المتقدمة ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه ولكان حال انحلاله الى تلك الاجزاء او بعضها
يكون كل واحد منها متحركا على الاستقامة **قلت** بل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تلك الاجزاء وان كان
كل واحد منها مخالفا للاخر في ماهيته وحقيقته الا ان كل واحد منها يقتضي لذاته ان يكون متصلا
بالاخر اتصالا لا يقبل الافتراق وعلى هذا التقدير لا يلزم من تركيبها صحة الحركة المستقيمة عليها وعندي
ان الاولى ان نقول في هذا الباب على وجه آخر وهو ان نقال لو كان جرم الفلك مركبا لانتهى تحليل
ذلك التركيب الى اجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطا ولو كان كذلك لكان شكل كل واحد من تلك
الاجزاء الكرة ولو كان كذلك لكان عند التقائها يحصل الخلاء لكن الخلاء محال فكان القول بتركيب الفلك
محالا فان قالوا هذا السؤال وارد ايضا على القول بان الفلك بسيط لان الاجزاء المفروضة فيه يكون
كل واحد منها بسيطا فوجب ان يكون شكل كل واحد منها هو الكرة وحينئذ يعود المحذور المذكور فنقول هذا
غير وارد علينا لان الفلك انما كان بسيطا كان جسما واحدا في ذاته فهو عند الخصم بناء على القول بان الجسم
مركب من الاجزاء التي لا تتجزى واما ان كان الامر كذلك فحينئذ يقتضي طبع ذلك الجسم الواحد ان يكون شكله
هو الكرة ثم بعد حصول الشكل الكرى لذلك المجموع فانه يفترض فيه الاجزاء لكن حصول الشكل الكرى
للمجموع يمنع من حصوله لكل واحد من تلك الاجزاء المفترضة فيه بعد ذلك فهذا الفرق واضح بسبب
ان حصول الجزء متاخر عن حصول الكل بالرتبة وهذا الكلام بما اذا كان الفلك مركبا من اجسام مختلفة
الطبائع لان على هذا التقدير يكون حصول الجزء متقدما على حصول الكل بالرتبة فلا يمكن تقرير الوجه
المذكور فيه فظهر الفرق بين البابين واعلم ان هذا الفرق مبني على ان الجسم البسيط شيء واحد في نفسه
وان التفريق احداث الاثنينية لا انه تباعد عن تعيد المتجاورين وسنبين في مسئلة الجزء الذي لا يتجزى
ان هذا القول باطل فحينئذ هذا الفرق الذي عليه ابطال بالكلية واعلم ان ظاهر كلام المنجمين يدل على ان الفلك
مركب من اجزاء مختلفة الطبائع وذلك لان عندهم طبائع البروج مختلفة فيدل ان الكواكب وبعضها حار
ان هذه الاجزاء وتختلف الطوالع بحسب [illegible] **قلت** بل الظاهر ان [illegible] عنه فنقول
لا يبعد وجود كواكب صغيرة غير محسوسة تكون مركوزة في تلك البروج فيختلف آثار هذه الكواكب الحسية
بسبب انضمامها الى تلك الكواكب الصغيرة فهذا احتمال ولم يرجح الى تغيير الفاظ الكتاب فاما قوله ولا يجوز ان يكون
هذا الجسم مولفا من اجسام اقدم منه فهذا هو الدعوى واما قوله فانها يكون حينئذ قابلة للحركة المستقيمة



فهذا هو الدليل الذي ذكرناه وهو انها لو كانت مركبة لكانت قابلة للحركة المستقيمة ثم ههنا بحث
وهو ان قوله ولا يجوز ان يكون هذا الجسم مولفا من اجسام اقدم منه ان كان المراد من هذا التقدم
هو التقدم الزماني فالحركة مستقيمة لازمة لان التقدم الزماني انما يحصل لو كانت تلك الاجزاء غير
مركبة ثم انها تركبت على الشكل الفلكي ولو كان الامر كذلك لكان القول بالحركة المستقيمة لازما لا محالة
اما اذا كان المراد من هذا التقدم هو التقدم الطبيعي في الرتبة وهو ان يكون تلك الاجزاء المختلفة في الماهية
الا انها لماهيتها اقتضى ان يكون بعضها ملتصقا بالبعض في الوجه الذي يحصل من مجموعها شكل
الفلك فعلى هذا التقدير لا يكون القول بالحركة المستقيمة لازما على ما قررناه واما قوله بعد هذا ويكون
حينئذ محتاجة الى جهات يكون بحصولها يكون للجهات وجوده دون وجود هذا الجسم وقبل تركيبه
وهذا ظاهر واعلم ان هذا مكرر لان المقصود من هذا بيان انه لو جازت الحركة المستقيمة عليها لكانت
الجهات متحققة لا بهذا الجسم بل بجسم آخر وهذا عين ما ذكره في المسئلة الاولى فيكون ذكره تكرارا
من غير فائدة **الفصل** الخامس في احكام الاجسام البسيطة والمركبة **قال الشيخ**
واعلم ان كل جسم اما بسيط اي غير مركب من اجسام مختلفة الطبائع واما مركب منها والاجسام
البسيطة قبل الاجسام المركبة **قال المفسر** المقصود من عقد هذا الفصل شرح خواص
الاجسام البسيطة وقبل الخوض فيها فانه يجب تفسير الجسم البسيط فنقول الجسم اما ان يكون حقيقته
انما تولدت من اجتماع اجسام يكون كل واحد منها مخالفا للآخر في صفته وطبيعته واما ان لا يكون كذلك
فالاول هو المركب والثاني هو البسيط اذا عرفت هذا فلنشرع الآن في ذكر خواص الاجسام البسيطة
**المسئلة** الاولى في بيان ان كل جسم بسيط فله حيز طبيعي **قال الشيخ** كل جسم بسيط
فانه لو ترك وطباعه غير مقسور لاختص بحيز فاما ان يكون عن طبعه او عن غيره لكانا ليس عن غيره
فهو عن طبعه **قال المفسر** كل جسم بسيط فانا اذا فرضناه خاليا عن كل ما يصح كونه خارجا
عنه فانه لا بد له من حيز معين ومن جهة معينة ولا بد له من سبب وذلك السبب اما الطبيعة المخصوصة
او غيرها والثاني باطل لانه بهذا الفرض فقد ازلنا كل العوارض المفارقة فبقي ان يكون السبب هو
الاول **قلت** بل ان يقول لم لا يجوز ان ذلك الجسم اختص بالحصول في ذلك الحيز المعين لكونه اختص بالطبيعة
التي توجب حصوله في ذلك الحيز فان وجب تعليل الحصول في الحيز المعين بالطبيعة وجب تعليل الاختصاص
بتلك الطبيعة بطبيعة اخرى ولزم التسلسل فان علم ان الاحوال السابقة على حصول هذه الطبيعة هي التي
اعدت هذه المادة لقبول هذه الطبيعة بعينها فلم لا يجوز ايضا ان يقال الاحوال السابقة على حصول

ان لكل جسم حيز طبيعي

هذا الجسم في هذا الحيز هي التي أعدت هذا الجسم لأن يحصل في هذا الحيز المعين وايضا
فالقطعة المعينة من الماء المختصة بحيز من احياز كلية حيز الماء وما ذاك الا لان الاحوال السابقة
اعدت تلك القطعة لحصولها في ذلك الحيز المعين من اجزاء كلية حيز الماء فلم لا يجوز مثله في كلية
الماء ان يكون كذلك والذي يحقق هذا ان جماعة من الحكماء قالوا الفلك لما استدار على ما في جوفه
عرض لما قرب منه ان صار حارا بسبب قوة حركة الفلك وعرض لما بعد عنه ان صار باردا وعلى هذا
التقدير فاختلاف طبايع هذه الاجرام معلل باختلاف امكنتها وعند الشيخ اختلاف امكنتها
معلل باختلاف طبايعها فالمبطل الدليل تعين ولا كلام في صحة ما ذكره الشيخ **قال الشيخ**
وكذلك في كيفيته وشكله وكميته **قال المفسر** انه لما بين بالدليل الذي ذكره ان كل جسم فلا بد
له من حيز طبيعي بين ان ذلك الدليل بعينه يوجب ان يكون لكل جسم مقدارا طبيعيا وشكلا طبيعيا
وكيفية طبيعية الا انا نقول السؤال على الكل ما ذكرناه **قال الشيخ** وقد تقسر في الكيف و
الشكل والكم اما في الكيف فكما تسخن واما في الكم فكما تتخلخل واما في الشكل فكما يكعب
وقد يفعل ذلك في الارض كما تفصل جزء عن موضعه **قال المفسر** انه لما بين انه لا بد لكل
جسم من اين طبيعي وكيف طبيعي وشكل طبيعي وكم طبيعي ووضع طبيعي بين ان هذه الاحوال قد تعرض
بالقسر وذكر امثلتها وهو كلام ظاهر المسئلة الثانية في بيان ان الشكل الطبيعي للجسم
البسيط هو الكرة **قال الشيخ** كل شكل يقتضيه طبيعة بسيطة فاجزاؤه متشاكلة ولا شيء
مما ليس بكرة فاجزاؤه متشاكلة فكل شكل طبيعي لجسم بسيط كرة **قال المفسر** لما بين فيما مضى ان
كل جسم بسيط فلا بد له من شكل طبيعي بين هاهنا ان ذلك الشكل الطبيعي هو الكرة وتقريره ان كل
شكل يقتضيه طبيعة بسيطة فاجزاؤه متشاكلة ولا شيء مما ليس بكرة اجزاؤه متشاكلة ينتج من الضرب
الاول من الشكل الثاني انه لا شيء من الشكل الذي يقتضيه طبيعة بسيطة ليس بكرة وسلب السلب
ايجاب فيلزمه كل شكل طبيعي لجسم بسيط فهو كرة ولقائل ان يقول قولكم كل شكل يقتضيه طبيعة
بسيطة فاجزاؤه متشاكلة منقوض بصور كثيرة الصورة الاولى ان الشكل الكري يقتضي الطبيعة البسيطة
ثم ان الكرة المجوفة لها مقعر ومحدب ومقعرها يخالف محدبها في امور احدها في المساحة فان مساحة
محدب كل كرة اعظم من مساحة مقعرها الثاني ان محدب كل كرة موصوف بالتحدب ومقعرها
موصوف بالتقعر وذلك امران مختلفان متضادان الثالث ان كل نصف فانه يماس بمقعره
شيئا وبمحدبه شيئا اخر على سبيل الوجوب فهذه احوال مختلفة الصورة الثانية ان كل



فلك فهو جرم بسيط واحد في نفسه ثم ان جرم الكواكب مركوز في بعض جوانب ذلك الفلك دون البعض
وطبيعة ذلك الفلك واحدة وقد اختلفت الاثار الصورة الثالثة اذا انفصل الفلك الخارج المركز
عن كليته فلكان يبقى فيهما احدهما من داخل والاخر من خارج وكل متمم فانه مختلف الثخن لا محالة مع ان
الطبيعة واحدة وقد اختلفت الاثار الصورة الرابعة المادة التي تتولد عنها بدن الحيوان اما ان تكون
بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فالقوى المصورة الحالة فيها وجب ان يعقد اثر ان اشتباها فوجب ان يكون
شكل الحيوان هو الكرة هذا خلف وان كانت تلك المادة مركبة فالمركب مركب عن البسائط فكل واحد
من تلك البسائط يجب ان يكون كرة فيلزم ان يكون الحيوان كرات مضموما بعضها الى البعض هذا خلف
الصورة الخامسة ان كل واحد من الاجزاء المتوهمة في كلية جرم الفلك بسيط فيلزم ان يكون شكل
كل واحد منها الكرة وذلك يمنع كون الفلك كرة ونعتذر عنه ان الجزء انما يحصل بعد حصول الكل وكونه
كذلك يمنع من كونه كرة ضعيف لانه بناء على ان الجسم البسيط شيء واحد في نفسه وان التفريق احداث
لتلك الاجزاء وهذا عندنا باطل بل التفريق عبارة عن تبعيد المتجاورين وحينئذ يكون وجود الجزء متقدما على
وجود الكل السؤال الثالث ان نقول لو كان شكل البسيط هو الكرة لوجب ان يكون شكل المركب
ايضا هو الكرة لان المركب لا معنى له الا البسائط المجتمعة فاذا كانت طبيعة كل واحد منها موجبة
لهذا الشكل لم يكن في شيء منها ما يقتضي التحرز عن هذا الشكل فان لم يكن معنا ما يعليه حينئذ يلزم الكلام
المذكور فان قالوا السبب في كون هذه المركبات خالية عن هذا الشكل ان اليابس يحفظ فاذا
انفصل عن الكرة اليابسة قطعة بقيت تلك القطعة بعد انفصالها على ذلك الشكل وشكل قطعة الكرة
لا يكون كرة فلهذا السبب صارت المركبات عارية عن هذا الشكل فنقول فعلى ما ذكرتم طبيعة تلك القطعة
من الارض موجبة لليبس وموجبة للشكل الكري وذلك اليبس عائق عن هذا الشكل فيلزم كون الطبيعة
الواحدة موجبة لامرين متضادين متعاندين دفعة واحدة وذلك محال المسئلة الثالثة
في بيان ان العالم واحد **قال الشيخ** بسائط العالم يحتوي بعضها على بعض متنادية
الى الحصول كرة واحدة **قال المفسر** اعلم ان القوم يحتجون على ان العالم الجسماني واحد
بوجهين الاول انه لما ثبت ان البسائط كرات وجب ان يكون بعضها محيطا على وجه يحصل من مجموعها
كرة واحدة لانها لو كانت متباينة لزم وقوع الخلاء وذلك محال ولقائل ان يقول لا نسلم ان الخلاء
محال ثم ان سلمناه فلم لا يجوز ان يقال هذه الافلاك التسعة مع ما فيها من العناصر يحصل مركوزة
في ثخن فلك اخر كما يكون كرة التدوير مركوزة في ثخن الفلك الحامل ويكون في ثخن ذلك الفلك الف

من الحركات كل واحد منها مثل هذا الفلك الذي نسميه بالفلك الاعظم بل نقول لم لا يجوز ان يكون
ذلك الفلك الكلي يكون انضمام كونه الى ثخن فلك آخر وعند هذا يظهر ان الحق ليس الا ما قاله تعالى
وما يعلم جنود ربك الا هو **قال الشيخ** الجزء من الجسم الطبيعي مكانه بالعرض ومكان
الجزء الاخر ولكن حيث اذا اتصل الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة ككل ما استحال ان يكون حركتها
الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا تكون امكنة كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان
فيجب اذن ان لا يكون لبعضها مكان ولبعضها مكان ليس من شان جملة المكانين ان يصير مكانا لجملة
فاذن المكان العام واحد فاذن لا مركزين يتخايران لثقيلين في عالمين فاذن اجزاء العالم الكلي في
احياز مترادفة جملة العالم واحد ومثاه **قال المفسر** هذا هو الحجة الثانية على ان العالم
واحد وتقريره ان الاجسام البسيطة متساوية في الطبيعة والماهية والمتساوية في الطبيعة والماهية
يجب ان يكون مجتمعة اجتماعا يحصل من مجموعها كرة واحدة اذ لو لم يكن كذلك لكانت متباينة بالطبع
فحينئذ يلزم ان يكون الاشياء المتساوية في تمام الماهية والطبيعة يجب ان يكون مخالفة في الاثار و
اللوازم وذلك محال اذا ثبت هذا ظهر انه لا يحصل ارضان في عالمين لان حصولها في ذينك العالمين
اما ان يكون بالطبع او بالقسر والاول محال لان الاشيا المتساوية في تمام الماهية يمتنع ان يكون
متباينة بالطبع والثاني محال والا لزم ان يكون ذلك القسر دائما وانه محال فثبت انه يمتنع حصول الارضين
في عالمين وحصول نارين فثبت ان العالم واحد ولقائل ان يقول الخصم يقول الصورة الارضية
امر مغاير للبرد واليبس والثقل فهو انه معنى حال في المادة موجب لهذه الاحوال المشار اليها العارض
والمانع وايضا مذهبكم ومذهب كل عاقل ان الاشيا المختلفة في تمام الماهية لا يمتنع اشتراكها في اللوازم
اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز وجود ارضين في عالمين حيث يكون الصورة المقومة لكل واحد منهما
مخالفة بالماهية للصورة المقومة الاخرى وان كانتا مشتركتين في البرد واليبس والثقل فحينئذ لا يجوز
الحكم بانه يلزم من كون احد الارضين في العالم وكون الارض الثانية في العالم الاخر بالطبع اختلاف
المتماثلات في اللوازم ثم نقول لم لا يجوز ان يكون حصول كل واحدة من الارضين في عالم اخر بالقسر
وقوله القسر لا يدوم باطل لما ان الافلاك الثابتة متحركة بطباعها من المغرب الى المشرق ثم ان
الفلك الاعظم يحركها على سبيل القسر من المشرق الى المغرب فهذا تمام الكلام في هذا الباب ولنرجع
الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله الجزء من الجسم الطبيعي مكانه بالعرض ومكان الجزء الاخر ولكن
حيث اذا اتصل الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة ككل ما استحال ان يكون حركتها الا الى جهة واحدة ومكانها



الا مكانا واحدا مشتركا تكون امكنة كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان فاعلم ان المراد منه انه
لما كانت الارض حيزها مخصوصا بالطبع مخصوصة فهذه القطعة من الارض وتلك القطعة الاخرى فان
كان مكان كل واحدة منهما مغايرا لمكان الاخرى الا انه يجب ان يكون تلك الاجزاء مجتمعة اجتماعا يكون
كل واحد من تلك الاجزاء جزءا من المكان الكلي اذ لو لم يكن كذلك لكانت الاشيا المتساوية في تمام الماهية
مختلفة في اللوازم وهي الامكنة المتباينة والاحياز المختلفة واعلم ان قوله ولكن حيث اذا اتصلت
الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة ككل ما استحال ان يكون حركتها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا
واحدا مشتركا يكون امكنة كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان فاعلم ان جملة هذا الكلام قضية واحدة
متصلة ومقدمها هو قوله اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة وتاليها قوله يكون امكنة كل واحد
منها كالجزء من ذلك المكان وحاصله يرجع الى ما ذكرنا ان مكان الجزء يجب ان يكون جزء مكان الكل واما
قوله ككل ما استحال ان يكون حركتها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا فهذا حشو
وقع فيما بين مقدم المتصلة وتاليها والغرض منه ذكر مثال لكون الطبيعة واحدة وهو كل اشيا
يستحيل ان يكون حركتها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا واما قوله فيجب اذن ان لا يكون
لبعضها مكان ولبعضها مكان ليس من شان جملة المكانين ان يصير مكانا للجملة فاعلم ان هذا هو الكلام
الاول لان قوله يجب ان لا يكون تلك الامكنة بحيث لا يحصل من مجموعها مكان الجملة سلب السلب
السلب اثبات فيكون معناه ان امكنة تلك الاجزاء يجب ان يكون بحيث يحصل من مجموعها مكان الكل
فيكون هذا الكلام عين ما سبق والعجب من الشيخ في كثرة اقدامه على التكرير في مثل هذا الكتاب الصغير
واما بيان انه يمتنع حصول الارضين في عالمين على سبيل القسر فلم يتعرض له فكانه كرر الكلام في احد
القسمين واهمل القسم الاخر وهذا عجيب واما قوله فاذن لا مركزين لثقيلين في عالمين فهذا هو التصريح بالمطلوب
وهو ظاهر **الفصل الخامس في نفي الخلاء وتفاريعه** **قال الشيخ** وليس
خارج العالم خلاء ولا ملاء فانه لو كان الملاء موجودا لكان ايضا متناهيا ولو كان الخلاء موجودا لكان
فيه ابعاد في كل جهة ومكان يحتمل الفصل في جهات كالجسم فحينئذ اما ان يكون ابعاد الجسم تداخل
ابعاده واما ان لا يكون فان لم يداخلها كان ثم امتدادا فكان مالئه هذا خلف وان داخلها دخل بعد في بعد
فحصل من اجتماع بعدين متساويين بعد مثل احدهما هذا خلف **قال المفسر** المطلوب بيان انه ليس
خارج العالم لا ملاء ولا خلاء اما نفي الملاء فقد احتج عليه بان ذلك الملاء لو كان موجودا لكان متناهيا
بناء على ما سبق ذكره من الدلالة على تناهي الابعاد ولقائل ان يقول ان كانت الدلالة دلت بـ…

٢ في الخلاء ٦

الساد

تناهي الابعاد سواء كانت تلك الابعاد في الخلاء او في الملاء فان اكتفى في نفي الملاء خارج العالم
بتلك الدلالة فليكتف ايضا في نفي الخلاء خارج العالم بتلك الدلالة ايضا فان قيل ذلك الدليل قائم بعينه في
الصورتين والمصنف انما يقول اني اعول في نفي الملاء خارج العالم فاعلم ان الدليل المذكور فيه لا يختص بنفي
الملاء خارج العالم بل هو يدل على نفي الخلاء مطلقا ونعني به ان نقول لو حصل الخلاء لكان ذلك الخلاء موجودا
له مقدار وابعاده ممتدة في جميع الجهات وهذا محال فالقول بحصول الخلاء خارج العالم محال اما المقدمة
الاولى وهي قولنا لو حصل هذا الخلاء لكان موجودا له مقدار وامتداد في الجهات فيدل على صحتها وجوه
الاول انا نعلم بالبديهة ان الخلاء الذي يكون له مقدار ذراع نصف الخلاء الذي يكون مقدار ذراعين
وثلث ما يكون مقداره ثلثة اذرع وكل ما له نصف وثلث وربع ويكون ممسوحا مقدرا فانه لا يكون نفيا
محضا وعدما صرفا فان من المعلوم بالبديهة ان العدم المحض لا يكون له نصف وثلث وربع ولا يكون موصوفا
بالاقل والاكثر والزايد والناقص والمساحة والتقدير الثاني ان الخلاء يمكن الاشارة الحسية اليه فيقال
الخلاء من هاهنا الى هناك طوله كذا وكذا وكل ما كان قابلا للاشارة الحسية امتنع ان يكون نفيا محضا
وعدما صرفا وايضا فقولنا من هاهنا الى هناك اشارة الى المقدار والطول وقد حكم عليه بكونه موجودا
له مقدار وامتداد الثالث ان الخلاء يحكم عليه بانه يحصل الجسم فيه ثم ينتقل الجسم عنه وينتقل الى
خلاء اخر فالخلاء محكوم عليه بكونه مقرا للجسم وبان الجسم قد حصل فيه وانتقل الى خلاء اخر غيره وذلك يمتنع في
العدم المحض والنفي الصرف فان حصول الجسم في العدم المحض وانتقاله من عدم الى عدم اخر غير معقول الرابع
هو انا اذا فرضنا الخلاء الذي من هاهنا الى هاهنا فقولنا هاهنا وهناك فصل مشترك بينه وبين الخلاء الذي
يكون خارجا عنه كما انا اذا فرضنا هذا السطح من هاهنا الى هناك فان قولنا هاهنا وهناك اشارة الى
فصل مشترك بين هذا السطح وبين السطح الخارج المتصل به وكما ان امتناع الفصل المشترك في السطح
يدل قطعا على كون ذلك السطح امرا موجودا فكذلك امتناع الفصل المشترك في الخلاء يوجب ان يدل قطعا
على كون الخلاء موجودا له مقدار وامتداد في الجهات فثبت بهذه الوجوه الجلية القوية انه لو حصل
الخلاء خارج العالم لكان ذلك الخلاء موجودا له مقدار وامتداد في الجهات اذا عرفت هذا فنقول
لو كان الخلاء موجودا لكان فيه ابعاد في كل جهة اشارة الى ما ذكرناه وقررناه في هذه الدلائل وقوله
ولكان يحتمل الفصل في جهات اشارة الى ما ذكرناه في الوجه الرابع والمقدمة الثانية هي قولنا الخلاء
لا يمكن ان يكون موجودا له مقدار وامتداد في الجهات فالذي يدل عليه انه لو حصل هذا الخلاء لكان
اما ان يمتنع ان يدخل فيه الجسم او يمكن والقسمان باطلان فبطل القول بوجوده وانما قلنا ان القول بامتناع

في بيان امتناع ان يكون المكان الخلاء الذي هو لا اخر المتكلم فيه



دخول الجسم فيه محال لانه لو كان كذلك لكان الخلاء مانعا من نفوذ الجسم فيه والمقدار الذي يمنع من نفوذ
جسم اخر فيه يكون مادة فيلزم ان يكون الخلاء ملاء هذا خلف واما ان القول بامكان دخول الجسم فيه
ايضا محال لانه بتقدير حصول هذا الدخول لكان اما ان يكون البعدان باقيين او يكونا معدومين او يكون بعد
المتمكن باقيا ولا يكون بعد المكان باقيا او بالعكس وهو ان يكون بعد المكان باقيا ولا يكون بعد المتمكن باقيا
والقسم الاول باطل لانه يقتضي نفوذ بعد الجسم في بعد الخلاء فيحصل من اجتماع بعدين متساويين بعد مثل احدهما
وذلك محال والقسم الثاني باطل ايضا لانه يقتضي ان يكون المتمكن معدوما حاصلا في مكان معدوم والقسم
الثالث ايضا محال لانه يقتضي ان يكون المتمكن الموجود حاصلا في مكان معدوم والقسم الرابع محال لانه
يقتضي ان يكون المتمكن معدوما حاصلا في مكان موجود وهو محال فثبت بالدليل ان تقدير نفوذ بعد الجسم
في بعد الخلاء لا يتم الا بان يكون الخلاء على احد الاقسام الاربعة وثبت ان كلها باسرها باطلة فثبت ان القول بنفوذ
بعد في بعد محال واعلم ان الشيخ ابطل القسم الاول واهمل ذكر الاقسام الثلثة الاخيرة لظهور فسادها
ولقائل ان يقول المدعى ان القول بنفوذ بعد في بعد محال ببديهة العقل او تسلم انه ليس ببديهي فلا بد فيه
من الدليل فان ادعيت انه معلوم الامتناع في بديهة العقل فلم كنت في هذه الدعوى اولى من تارك الاستدلال
وايضا فالقائلون بالبعد يدعون البديهة في صحة ذلك فانهم يقولون نعلم بالبديهة ان بين طرفي
الطاس بعدا مخصوصا ومقدارا معينا وانه هو الذي يشغله جرم الماء فيه فاذا اخرج الماء منه وانتقل الهواء اليه
فانه ينفذ بعد الهواء في ذلك البعد الممتد بين طرفي الطاس فهؤلاء يدعون البديهة في صحة ذلك فليس
ادعاؤكم ان امتناعه معلوم في بديهة العقل اولى من ادعائهم انه معلوم الصحة في بديهة العقل واما ان
ادعيتم الاستدلال فنقول ما ذكرتموه لا يصلح دليلا على ذلك فان المعقول من نفوذ احد البعدين في الاخر
هو انه لا يبقى واحد منهما متميزا عن الاخر ولا يكون مجموعهما ازيد مقدارا من الواحد ولا فرق بين كلمة
احدهما داخلة في كلمة الاخر فاذا كان المراد من نفوذ بعد في بعد ليس الا هذا وانه لا يكون مقدار المجموع
زائدا على مقدار الواحد فلم ادعيتم ان ذلك باطل فان اعادة الدعوى من غير دليل والحاصل ان نفوذ
البعد في البعد يقتضي زيادة العدد ولكنه لا يقتضي زيادة المقدار واذا كان النفوذ حاصلا فان
ادعيتم ان عند نفوذ البعد في البعد لا بد وان يحصل زيادة العدد فهذا مسلم ولكن لا يضرنا وان
ادعيتم انه لا بد وان يحصل زيادة المقدار فهذا باطل لان معنى النفوذ هو ان لا يبقى شيء من احدهما
متميزا عن الاخر وعند هذا الفرض يمتنع حصول الزيادة في المقدار فثبت ان هذه الحجة ضعيفة لما
عرفت من السؤال الذي ذكرناه في الكتاب الكبير **قال الشيخ** والاجسام المحسوسة تمتنع عليها

ص ٤٥ تجويز السعد المعقود اعني بعض اصحاب الاطول بعضهم

الثاني من حيث لا يصحان تتوقف عليها التداخل وهي الابعاد فعلمنا انه لا يجب لها ابعاد تمانع التداخل
لا لانها مخرجة او حادثة او غير ذلك فالابعاد لذاتها لا تتداخل **قال المفسر** هذا هو الحجة الثانية
على امتناع تداخل الابعاد وتقريرها ان يقال العقل حاكم بان هذه الاجسام الكثيفة تمانعه عن
التداخل ثم قال الشيخ علة هذا الامتناع هي انها ابعاد لا انها مخرجة او حادثة او غير ذلك وهذا الكلام غاية
الركاكة فان حاصل هذا الكلام ان الموجب لهذا الامتناع نفس البعدية لا امر مغاير للبعدية
وهذا ادعاء نفس محل النزاع فان الخصم يقول لم لا يجوز ان يقال المانع امر سوى نفس البعدية تمام تقرير هذا
السؤال هو ان العلم بان المانع هو نفس البعدية لا غير اما ان يكون علما بديهيا او استدلاليا فان كان بديهيا
كان العلم بامتناع نفوذ بعضها في بعض يكون بديهيا فكان ادعاء البديهة في غير محل النزاع وطلب الحجة على البديهي
فلا يتبعه من الدليل وهو لم يذكر فيه شيئا البتة **ولقائل** ان يقول فان نفي الحجم كما كان اشد الكثافة
كان النفوذ فيه اصعب وكلما كان اقل حجما فكان النفوذ فيه اسهل فالحجم هو المقدار الغالب على جميع
الجهات الكثافة بالكلية فلم لا يجوز ان يقال المانع من هذا النفوذ هو الكثافة فقط المحصل الكثافة (?)
الحالة لا جرم امتنع نفوذ غيره فيه وبالجملة فمن مقام السؤال على كل تقدير مجرد المطالبة على اقامة
البرهان اما لم علي ان هذا الامتناع لا يوجبه الا مجرد البعدية فهم لم يذكروا فيه حجة الا الدعوى من
الحجة والبرهان **قال الشيخ** بل يجب ان يكون مجموع بعدين اعظم من الواحد كمجموع واحد من
الكثير من واحد وعدد من الكثير من عدد ومجموع نقطتين ليس اكثر من نقطة لان النقطة لا حجم
لها في الكبر العدد والبعد له حجم في الكبر كالعدد له حجم في الكثرة **قال المفسر** هذا هو الحجة
الثالثة على امتناع تداخل الابعاد وتقريرها ان مجموع البعدين يجب ان يكون اعظم من الواحد منهما
على ان مجموع واحدين اكثر من الواحد ومجموع عددين اكثر من عدد واحد **ولقائل** ان يقول الكثير [illegible]
ان المثال باطل وانه لا يلزم من ثبوت حكم في موضع ثبوت مثله في موضع آخر وهذا اذا ذكر من غير
معنى جامع واما ههنا فانه لم تقسم احدى الصورتين على الاخرى ولم يذكروا جامعا جليا [illegible]
هذا القياس اضعف كثيرا من اقيسة الفقهاء واقيسة المتكلمين وكيف يكون الالتفات اليه والذي
قرره هو انا نعلم ببديهة العقل ان مجموع الواحدين ازيد من الواحد وحده فهل نعلم ببديهة العقل
ان مجموع البعدين اللذين نفذ احدهما في الآخر يكون ازيد مقدارا من البعد الواحد ومعلوم ان ذلك
باطل فان بديهة العقل حاكمة بان بتقدير نفوذ بعضها يمتنع حصول الزيادة الا اذا قيل ان القول بالنفوذ
معلوم الامتناع ببديهة العقل وحينئذ يكون هذا رجوعا الى ادعاء بديهة العقل في اول الدعوى.



ومعلوم انه باطل واما قوله ومجموع نقطتين ليس اكثر من نقطة لان النقطة لا حجم
لها في الكبر بل في العدد والبعد له حجم في الكبر كالعدد له حجم في الكثرة فاعلم ان فيه جوابا عن سؤال
مقدر وهو ان يقال اليس اذا فرضنا ان خطا ماس خطا آخر بطرفه فطرفا الخطين قد صارا واحدا في الوضع
والاشارة وذلك يقتضي تداخل النقطتين لا امر فاذا جاز ثم تداخل النقطتين فلم لا يجوز تداخل البعدين
فاجاب عنه بان النقطة ليس لها مقدار فلا يلزم من اجتماعهما حصول الزيادة في المقدار اما الابعاد فمقدار
فيلزم من اجتماع البعدين حصول الزيادة في المقدار **ولقائل** ان يقول هذا الجواب ضعيف وبيانه من وجهين
**الاول** ان اجتماع البعدين انما يوجب الزيادة في المقدار اذا لم يكن كل واحد منهما نافذا في كلية الآخر اما
اذا حصل النفوذ بالكلية فهناك يمتنع حصول الزيادة في المقدار وحينئذ ان ادعى انه يلزم من اجتماع
البعدين حصول الزيادة في المقدار انما يصح لو ثبت ان نفوذ بعضها في بعض محال فان كان ثبت ذلك بمقدمة بديهية
فاتركوا هذه التطويلات وان كانت برهانية فاتموا ثم بينوا امتناعها بقولكم ان الحس باجتماع البعدين
يوجب الزيادة في المقدار وحينئذ قد بينا ان هذه انما يصح لو ثبت امتناع النفوذ في الابعاد فيلزم توقف
الدليل على المدلول والمدلول على الدليل وانه باطل **الثاني** هو انه كما يعقل تماس الخطين بطرفين
كذلك يعقل تماس السطحين بخطين وتماس الجسمين بسطحين وعند حصول هذا التماس يلزم تداخل
الخطين وتداخل السطحين مع ان مقدار الخطين ليس ازيد من مقدار الخط الواحد ومقدار السطحين
ليس ازيد من مقدار السطح الواحد فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في هذه الصورة فان قالوا الخطان
اذا تداخلا فانما تداخلا من جانب العرض والخط لا مقدار له من جانب العمق وكذا الاشياء التي [illegible]
منها [illegible] فانه ليس لها مقدار البتة من الاعتبار الذي حكمنا عليها بالتداخل فحينئذ سلمنا هذا لكن
الابعاد لو تداخلت فكان لها مقدار من حيث انها صارت متداخلة فوجب ان يحصل الازدياد في
المقدار فنقول هذا يعود البحث الاول وهو ان الازدياد في المقدار انما يحصل لو لم يحصل النفوذ بالكلية
وانتم تثبتون امتناع النفوذ بالكلية حتى يجب الازدياد في المقدار فلزم الدور وانه باطل **قال الشيخ**
لو كان خلاء موجودا لما كان يخترق الجسم المحيط لا جهة [illegible] والاجسام التي في الاحاطة انما يتميز
جهاتها لجهة هذا المحيط [illegible] ان يكون هذا المحيط في جهة فاذا انه ليس لجهة المحيط في جسم آخر ٥
**قال المفسر** في تقسيمه اعلم ان هذا هو الحجة الثانية على نفي الخلاء وتقريرها ان يقول لو حصل الخلاء
خارج العالم لكان ذلك الخلاء متشابه الاجزاء تمام المشابهة ولو كان كذلك لكان حصول العالم
في بعض اجزاء ذلك الخلاء دون حصوله في سائر اجزاء ذلك الخلاء ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الآخر من
غير مرجح وهو محال هذا تقرير هذه الحجة الا ان مقدمات هذه الحجة الاولى انه لو حصل الخلاء [illegible]

ذلك الخلاء غير متناه ولقائل ان يقول الخصم قلتم انه ليس خارج العالم لا خلاء ولا ملاء فلم لا يجوز ان يقال
الخلاء الموجود مقدار متناه وهو المقدار الذي يحصل فيه جسم العالم واما الخارج عنه فلا خلاء ولا ملاء
وعند هذا لا يمكنكم ان تقولوا لم حصل العالم في هذا الجزء من الخلاء دون سائر الاجزاء المقدمة الثانية انه
هب ان قول الخلاء لا نهاية له لكن لم قلتم ان ذلك الخلاء متشابه الاجزاء وهذه المقدمة لا يتم الا ببيان دليل
وجهه وذلك لان الخلاء الموجود يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه فيحصل هناك امور ثلثة احدها الابعاد
المفروضة في ذات الخلاء وثانيها كون الخلاء قابلا لتلك الابعاد وثالثها ذات الخلاء وهو الامر الذي
عرضت له قابلية هذه الابعاد اما الابعاد المفروضة في الخلاء فهي اعراض موجودة في ذات الخلاء
واما قابلية ذات الخلاء لتلك الابعاد فهي ايضا امور عارضة لذات الخلاء فان قابلية الشيء للشيء نسبة
بين ذات القابل وذات المقبول والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما ومتاخرة عنهما فثبت ان قابلية الابعاد
مغايرة للذات التي عرضت عليها هذه القابلية اذا ثبت هذا فنقول هب ان اجزاء الخلاء متساوية في هذه
الابعاد وفي قابليتها لهذه الابعاد لكن لم قلتم ان تلك الاشيا التي هي الامور المعروضة لهذه القابلية متساوية
في تمام الماهية فان هذه المقدمة غير بديهية بل لا بد من تقرير برهان الحجة والبرهان والقوم ما ذكروا
في هذا الباب شيئا فضلا عن الحجة والبرهان المقدمة الثالثة هب ان اجزاء الخلاء متساوية في
تمام الماهية لكن لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار خصص تحصيل العالم في بعض اجزاء الخلاء دون البعض لمجرد
ارادته وحسبه يرجع هذا الكلام الى انه هل يعقل وجود مؤثر بالقصد والاختيار بحيث يرجح احد طرفي الممكن
على الاخر والكلام في هذه المقدمة يرجع الى الكلام الذي تمسك به الحكماء في مسئلة القدم والحدوث المقدمة
الرابعة هب ان القول بالفاعل المختار باطل الا انا نشاهد ان لكل واحد من الاجسام الحيوانية والنباتية
والمعدنية مختص بصورة مخصوصة وحيز مخصوص ومقدار مخصوص وانه لا يمتنع في العقل ان يحصل
خلاف ذلك وضده فاختصاص كل واحد من هذه الاجسام السفلية بصفاتها الخاصة اما ان يكون لا لمقتضي
ذلك من غير مرجح وان كان لا بد له من مرجح لكن ذلك المرجح فاعل مختار او ان ذلك المرجح موجبا بالذات
الا ان كل حادث فانه مسبوق بحادث اخر والحادث المتقدم اعد المادة لقبول الحادث المتاخر وعلى
هذا الترتيب يكون قبل كل حادث حادث اخر لا الى اول فاذا عقلنا ذلك في اختصاص هذه الاجسام
السفلية بهذه الصفات المخصوصة فلم لا يجوز مثله في اختصاص كل العالم الجسماني بموضع معين من الخلاء
الذي لا نهاية له وذلك ان يقال حصل في ذلك الحيز المعين لمرجح او يقال حصل فيه لتخصيص الفاعل المختار
انه كان قبل ان حصل في هذا الجزء من الخلاء كان حاصلا في جزء اخر من الخلاء وكان حصوله في الوقت



المتقدم في ذلك الجزء من الخلاء اعده لان يحصل في الوقت المتاخر في الجزء الثاني من الخلاء وعلى هذا الترتيب
فقد كان حصول هذا العالم في كل جزء من اجزاء الخلاء مسبوقا بحصوله في جزء اخر من الخلاء ويمضي الى لا اول
له فثبت ان كل ما يقولونه في الاعراض المخصوصة للاجسام السفلية يمكن قوله في اختصاص كلية العالم
بالجزء المعين من الخلاء ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله لو كان خلاء موجود لما كان يختص فيه الجسم المحيط
لا بجهة بعينها فالمراد منه انه لو كان الخلاء موجودا لوجب ان يحصل كرة العالم الجسماني في حيز معين من
ذلك الخلاء واما قوله والاجسام التي في الاحاطة انما تتعين جهاتها بجهة هذا المحيط فالمراد منه انه بين
فيما تقدم ان جهات الاجسام انما تتعين بسبب المحيط والمركز وذلك المحيط هو العلة لحصول الجهات المختلفة
واما قوله فيجب ان يكون لهذا المحيط جهة بحسب شيء اخر فالمراد منه انه لو كان الخلاء موجودا لكان يحصل لاجله
جهة وحيز لهذا المحيط فيكون تعين تلك الجهة وذلك الحيز سابقا على حصول هذا المحيط لكنا بينا ان تعين
كل جهة وحيز انما يكون بسبب محيط فوجب ان يكون تعين جهة هذا المحيط بسبب محيط اخر ويلزم التسلسل
واثبات ما لا نهاية له من الاجسام وذلك محال ولقائل ان يقول بينا ان هذا الكلام فرع على ان اختصاص الجسم
بالحيز المعين في الخلاء الصرف محال لانه يقتضي ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح لكنا قد تكلمنا على هذه
المقدمة بما لا مطمع فيه الى الاعادة قال المفسر ولو كان خلاء لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء
مخصوص ويكون له احياز اخرى خارجة عن حيزه لا يتحدد بها حيزه ولا يتحدد هو بحيزه فلم يكن وقوعه
في ذلك الحيز الا اتفاقا والاتفاق يعرض عن امور يكون لها اتفاق يتادى الى الاتفاق ليست باتفاق فيكون
حينئذ امور سلفت ادت الى تخصيص هذا الجسم بهذا الحيز فانه حيز اخر والسؤال الجسم بايب بل
يجب ان يكون مثل هذا الجسم يحيز له الا بالقسر ويعرض به الحيز ولم يبرز وهذا لا يمكن الا ان يكون الخلاء معدوما
والا كان في الخلاء حيز دونه وكانت الاحياز لا تختلف من حيث هي في الخلاء فلم يكن ان تختلف
الاجسام اولى من ان تختلف بعضها الا ان يكون حيزا ولا جسم من حيز ويكون طباع الاحياز في الخلاء
مختلفة وهذا محال فاذن ان كان خلاء لم يكن فيه سكون ولا حركة طبيعية ولا ايضا قسرية لان القسرية
ما سلب حركة او سكونا طبيعيا قال الشيخ اعلم ان هذا الفصل كلام مكرر وليس فيه فايدة زائدة
البتة وهو عين ما تقدم ذكره ولا باس بان نفسرها كلمة كلمة ليظهر انه ليس فيها فايدة زائدة اما قوله
لو كان خلاء لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص فالمراد منه انه لو فرض خلاء كان غير متناه والعالم
ثبت انه متناه واذا كان كذلك لزم ان يكون العالم حاصلا في بعض اجزاء الخلاء فقط ولقائل ان
يقول لم لا يجوز ما ان يقال انه ليس خارج العالم خلاء ولا ملاء فلم لا يجوز ايضا ان يقال الخلاء الموجود متناه

بالخارج عنه لا خلاء ولا ملاء فاذا كان الخلاء متشابها فالعالم لم يحصل في تلك الجهة دون سائر الجهات وعلى هذا
التقدير يبطل قولكم ان العالم يكون حاصلا في بعض اجزاء الخلاء دون بعض فان قيل الخلاء لو كان متناهيا
لكان متشكلا فيكون جسما فنقول هذا الكلام ان تم كان فيه ابطال القول بالخلاء فيحصل الدليل الذي اوردناه في ابطاله
من تقرير هذا بقطع النظر عنه واما قوله ولم لا يجوز ان يكون اجسام اخر خارجة عن حيز هذا العالم لا يتحدد بها حيز ولا تتحدد هي
بحيز فيه فهذا اشارة الى ان ذكر الحيز المعين من الخلاء الذي حصل فيه العالم يكون محاطا بالخلاء اخرى
خال ولا يكون لشيء من هذه الخلاءات تاثير في تخصيصه بالاخر فقوله هذا انما يلزم لو ثبت ان البعض
فلم قلتم انه يلزم من هذا القدر كون جميع اجزاء الخلاء متشابهة في الماهية واما قوله لم لا يجوز وقوعه في ذلك الحيز
الا اتفاقا فمعناه ظاهر لكن هذا انما يلزم لو ثبت ان جميع اجزاء الخلاء متساوية في تمام الماهية فقد عرفت انه لم تقرر
هذه القرينة بكلام يفيد شبهة فضلا عن حجة واما قوله والاتفاق يعود عن امور فيقال الاتفاق
تادى الى الاتفاق ليست باتفاق فيكون حينئذ امور سلفت ادت الى تخصيص هذا الحيز فمعناه ان الحيز
للحصول الاتفاقية امور متقدمة بها ولكن الامور لا يكون اتفاقية ومثاله ان انسانا لو خرج من بلده لغرض
ان يدخل قرية فلقى في الطريق وقت خروجه لكن هذا العثور اتفاقي لكن الموجب لحصوله خروجه
من البلد الى القرية وذلك الموجب ليس باتفاقي فثبت ان الامور الاتفاقية لا بد ان تنتهي الى
الى اسباب طبيعية ... قوله الجسمية فانه يحتمل الخرق فالسؤال فيه عائد بعينه وانه لو
من الحيز المعين اتفاقا فقد اقتضى ان يحصل الحيز الاخر طبيعيا ليس الاتفاقيات مسبوقة بالامور
لكن لا حيز في الخلاء الذي لا نهاية له لغرض طبيعي فالسؤال فيه عائد ايضا بل ان يقول الاقرب
السؤال على هذا الحرف فانا لما لم نعرف ان يكون الموجود من الخلاء الا القدر الذي حصل فيه العالم
ولما الخارج عنه فانه لا خلاء ولا ملاء ثم ان سلمنا انه لا نهاية للخلاء فلم قلتم ان جميع اجزاء الخلاء متشابهة
فانا لم ما ذكرتم على صحة ... ثم ان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يختص العالم بالحيز المعين لمخصص هو
الفاعل المختار ثم ان سلمنا القول بالموجب ... اختص هذه الاجسام بحيز ... الى
مختص بحيز معين ومقدار معين وشكل معين مع انه كان يجوز في العقل حصول اضدادها ومعانيها
بدلا عنها ولا جواب لكم عنها الا ان تقولوا ان كل حادث فانه مسبوق بحادث اخر وكان ذكر المتقدم قد
اعد المادة لقبول هذا المتاخر واستمر هذا التسلسل الى الاول فاذا عقلتم ذلك فلم لا تقولوا مثله في
حصول العالم في حيزه المعين واما قوله ان الخبيان كل ما هذا الحيز لا انزو الغير الحيز
والاين معناه ان جسم العالم كان قال انه ليس لحيز لا جهة ولا جانب فلا تحركه داخله



سبب ما حصل فيه من المحيط والمركز لجاز ان تختلف الاجسام المختلفة واما قوله وهذا يفهم من الاول
كون الخلاء صعود ما معناه ان قوله ليس لحيز ولا اين كون الخلاء صعودا وكتب بل ان تقول
انا قد بينا انه لو حصل في الخلاء متناه بمقدار لحصل في جسم انما المحصل هذا المعنى ان حصول ما ذكره
لا يتوقف على عدم الخلاء واما قوله والا كان في الخلاء حيز دونه كانت الاجسام لا تختلف جميعها في
في الحيز لكان يختلف الاجسام في ان يختلف حيزها فالمراد منه انه لو حصل الخلاء لكان متشابه
الاجزاء فلم يكن حصول جسم العالم في بعض اجزائه اولى من حصوله في سائر الجوانب وهذا هو الحجة الثالثة
لكن هذا الكلام من عرفه يتعجب من الشيخ انه في هذا الكتاب كيف ذكر هذه الكلمات التي
الواهنة ثلاث مرات من غير فائدة **قال الشيخ** وكيف يكون في الخلاء حركة والحركة تختلف
بالسرعة والبطوء بقدر اختلاف المتحرك فيه والمتحرك فيه كان ان الغلظ كان الحركة
فيه ابطأ ونسبة السرعة الى البطوء في المسافة نسبة المسافة في الغلظ والرقة حتى انه كلما ازدادت
رقة ازدادت الحركة سرعة ويكون نسبة زمان الحركة في الملاء الى زمان الحركة في الخلاء كنسبة مقاومة
ذلك الملاء الى مقاومته ملكا ارق منه على نسبة الزمانين فيكون مقاومته موجودة لو كانت لكانت
مساوية لمقاومته ولا مقاومة مساوية لمقاومته لو كانت ويكون الحركة في الخلاء في زمان غير
منقسم وهذا ايضا خلف **قال المفسر** هذه هي الحجة الثالثة على ابطال القول بالخلاء واعلم ان
هذه الحجة لا تختص بابطال قول من يقول الخلاء بعد قائم بذاته بل هي مبطلة للقول بالخلاء سواء قيل الخلاء
بعد قائم بالذات او قيل انه عدم محض ونفي صرف وتقريرها انه لو حصلت الحركة في الخلاء لحصلت اما
في زمان منقسم او في زمان غير منقسم والقسمان باطلان فبطل القول بحصول الحركة فيه واما انه يمتنع
ان يحصل الحركة في الخلاء في زمان منقسم فذلك لان المقتضي لكون الحركة سريعة او بطيئة امران احدهما
شكل المتحرك وذلك لان الجسم المخروط الشكل اذا نزل براسه المحدد كانت حركته اسرع مما اذا نزل
بقاعدته التي يكون سطحها مستويا وذلك لانه اذا نزل براسه الحاد كان اقوى على خرق اتصال الهواء
فكان العائق عن نزوله اقل واما اذا نزل بقاعدته التي هي السطح المستوي فان سطح الهواء الذي يماس
ذلك السطح يعاوقه عن النزول ويكون خرق الهواء بمثل ذلك المقدار الكبير اصعب فلا جرم كانت حركته عند
نزوله براسه الحاد المخروط اسرع من حركته عند نزوله بقاعدته التي هي السطح المستوي والسبب الثاني
من الامور المقتضية للسرعة والبطوء هو المتحرك فيه فان المسافة اذا كانت مملوءة من جرم غليظ كانت
الحركة فيها ابطأ مما اذا كانت مملوءة من جرم رقيق والسبب فيه انه اذا كان الملاء غليظا كان خرق اتصاله

أصعب مما كان ... كان خرق اتصال اجزاء المسافة أصعب كانت الحركة أبطأ اذا عرفت هذا
فنقول لنفرض مائة ذراع من المسافة مملوءة من الماء والمتحرك يقطعها في عشر ساعات ولنفرض
هذه المسافة خالية عن الحشو فالمتحرك يقطعها في ساعة واحدة فيكون نسبة زمان الحركة في
الخلاء الى زمان الحركة في الملاء نسبة العشر ولنفرض ملاء آخر ارق من الماء تكون المعاوقة الحاصلة
فيه عشر المعاوقة الحاصلة في الماء وهذه المعاوقة عشر المعاوقة الحاصلة في الماء وقد ثبت ان نسبة
الزمانين نسبة المعاوقتين فيلزم ان يحصل الحركة مع هذه المعاوقة الضعيفة في عشر زمان الحركة في
الماء وقد كنا فرضنا ان الحركة في هذه المسافة اذا كانت خالية تحصل في عشر زمان الحركة في الماء
فيلزم ان يكون الحركة مع المعاوقة كهي لا مع المعاوقة وهذا محال وجميع المقدمات المذكورة بعد الحجة
صحيحة الا فرض الخلاء فعلمنا ان هذا المحال انما لزم من فرض الخلاء فالملزوم منه المحال وهو محال فالقول
بالخلاء محال ولما القسم الثاني وهو انه يحصل الحركة في الخلاء في زمان غير منقسم فهو محال لان كل حركة
في الاين في الانتقال من اين الى اين يكون الجزء الاول من الحركة متقدما على الجزء الذي منها فيكون زمان
الحركة منقسما لا محالة وهذا تمام تقرير هذه الحجة وهي ضعيفة جدا لانا نقول ان الحركة لها من حيث هي مع
قطع النظر عن معاوقة المسافة لا شك انها تستدعي قدرا من الزمان ... ان الحركة من حيث هي
واقعة على مسافة منقسمة يكون الحركة الى نصف تلك المسافة متقدمة على الحركة من نصفها الى آخرها
وانها يحصل معنى التقدم والتأخر فقد حصل الزمان فثبت ان الحركة من حيث هي هي تستدعي قدرا من الزمان
ثم ان حصل في المسافة شيء من المعاوقة فلاجل حصول تلك المعاوقة تستدعي قدرا آخر من الزمان فاذا
ثبت هذا فنقول الحركة الواقعة في الخلاء تحصل لها الزمان الذي تستحقه بحسب انها حركة والحركة الواقعة
في الملاء الموصوف بالمعاوقة الضعيفة تحصل لها الزمان الذي تستحقه بسبب انها حركة وتحصل لها
قدر آخر بسبب ما حصل في تلك المسافة من المعاوقة فكيف يعقل ان يقال انه يلزم ان يكون الحركة مع
المعاوقة كهي لا مع المعاوقة بل لو كان استحقاق الزمان كله انما كان بسبب المعاوقة لكان ما ذكروه
لازما الا ان ذلك لا يقوله عاقل وعلى هذه الحجة سؤالات اخرى وكنت الآن في القدر الذي ذكرناه كفاية
ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله الحركات تختلف بالسرعة والبطء بقدر اختلاف المتحرك
والمتحرك فيه فهذه اشارة الى ما ذكرنا من ان المقتضي لاختلاف الحركات في السرعة والبطء امران
احدهما اختلاف المحركات في الاشكال والثاني اختلاف احوال المتحرك فيه بسبب الرقة والغلظ
وهذه الحجة لا تعلق لها بالوجه الاول انما تعلقها بالوجه الثاني فلهذا المعنى لم يذكر تفاصيل القسم الاول



واما بقية الكلام فهو الذي لخصناه في تقرير هذه الحجة فلا فائدة في التطويل بعد الوقوف على المطلوب
الفصل السابع في نفي الجوهر الفرد **قال الشيخ** اتصال المقادير بعضها ببعض
ان تصير اطرافها واحدة واتصالها في انفسها ان تكون موجودة بالقوة اجزاؤها حد مشترك وتماس
المقادير ان تكون نهاياتها معا من غير ان تصير واحدة كالمقدارين يتماسان بالكلية لم يكن بينهما
متداخلان **قال المفسر** المقصود من هذا الكلام تفسير ثلاثة الفاظ احدها الاتصال
والثاني التماس والثالث التداخل واما الاتصال فهذا يستدعي شيئين يكون احدهما متصلا بالآخر
ثم هذان الشيئان اما ان يكون احدهما ممتازا عن الآخر بالفعل في الوجود الخارجي او لا يكون كذلك
فالاول مثل ان نتوهم خطا مستقيما على خط مستقيم على زاوية نحوه يكون نهايتاهما واحدة بالفعل والثاني كما اذا
فرضنا الخط الذي ليس فيه مقطع بالفعل فانه يقال ان الخط متصل واحد لاجل انه يمكن ان نفرض فيه مقطع
ويكون ذلك المقطع مشتركا فيما بين القسمين ويكون نهاية لاحد القسمين وبداية للقسم الآخر فالمتصل
بالوجه الاول يكون قد حصل فيه شيئان وكل واحد منهما مغاير للآخر بالفعل والمتصل بالوجه الثاني هو شيء
واحد في الوجود الخارجي ليس فيه هناك قسمان ولا جزءان بالفعل بل هو بحال لو فرض فيه مقطعا
لكان ذلك المقطع مشتركا فيما بين القسمين فهذا هو الكلام في الاتصال وفيه سؤال وهو ان هذه
المقطع المفروض فاذا كان مشتركا بين الخطين لزم كون العرض الواحد قائما بمحلين وهو محال
تماس المقادير هو الذي تكون نهاياتها معا من غير ان تصير واحدة وتقرير الكلام ان نهايتي المتصلين
واحدة في الاشارة ونهايتي المتماسين واحدة ايضا في الاشارة فالمتصلان والمتماسان شركا
في كون النهايتين واحدة في الاشارة الا انا نقول هذا الذي هو واحد في الاشارة الحسية ان كان واحدا
في نفسه فهو الاتصال وان لم يكن واحدا في نفسه فهو التماس وهاهنا بحث وهو ان
النهايتين اذا كانتا باقيتين وقت التماس مع انهما صارتا واحدة في الاشارة الحسية فهاهنا يلزم القول
بنفوذ كلية احديهما في كلية الاخرى ويقول هل حصل في هذا الوقت امتياز احدهما عن الآخر ام لم
يحصل فان حصل ... لا امتياز بالماهية لان جميع النقط ماهيتها واحدة ولا باللوازم لان
لوازم الماهية الواحدة مشتركة فيما بين افرادها ولا بالعوارض لان النهايتين حالتي كل واحدة
منهما كلية الاخرى وكل عارض يفرض حصوله لاحدهما فنسبته اليهما كنسبته الى الآخر فيصير
العارض مشتركا بينهما والمشترك بين الشيئين لا يقتضي امتياز احدهما عن الآخر فثبت انه لا امتياز
بينهما في امر من الامور وذلك يقتضي ارتفاع التعدد لان التعدد لا يحصل الا بالتغاير في الهوية وقد

فرضنا انه لا اتصال بينهما البتة واذا ارتفع التعدد من البين يكون الحاصل الجانبين واحدا مشتركة
بينهما وهذا هو معنى اتصال وحشيان القول بأنه آخر عجائب والذي يمكن في الحجج ان يقال ان الحسي الذي انتهى اليها بينهما
عبارة عن الجزء الذي يكون طرفا ونهاية لهذين الخطين وهذا القول في اثبات الجزء ولنرجع الى التفسير
اما قوله اتصال المقادير بعضها ببعض ان يصير طرفاها واحدا فالمراد منه ما ذكرناه من الاتصال بالوجه
الاول واما قوله واتصالها في انفسها ان يكون موجودا بالقوة اجزاؤها حدا مشتركا فالمراد منه ما ذكرناه
من الاتصال بالوجه الثاني واما قوله تماس المقادير ان يكون طرفاها معا من غير ان يتصل ويتحد فهو
الذي ذكرناه في التماس واما قوله كل متقابلين متماسين بالجملة فانهما متداخلان فمعناه ان الشيئين اللذين
يتماسان بتمام الذاتين بلا ان يصير طرفاهما معا بالاشارة الحسية فانهما متداخلان فاما اذا تماسا بنهايتهما صار
كل ذات احدهما مباينة لكل ذات الآخر فهذا هو المسمى بالتماس **قال الشيخ** كل مقدارين
متماسين بالكلية لكنهما ممتدان متداخلان وكل ما ماس شيئا فماس احدهما من الجزء كل منهما متماسان
لا بالاسر فهما متميزان بالوضع وكل متميزين بالوضع فان تجاوزهما بنهايتين ان كانت اجزاء لا تتجزى ولم تتجزى
بالملاقاة وكل ما لا يتجزى بالملاقاة فهما ان مسه بالاسر كل مماس بالاسر عليه ماس مماسته ماسته
كل ما ماس شيئا فمجموعهما مماسة ينجح بالاتيان الآخر فما يعقل لا شيء من المماس على تركب يجب
بعضه من بعض ودونه وتقسيم كل مماس بالاسر من غير تنحي شيء عن شيء حجم جملتهما مثل حجم الواحد وان
كان اعدادا واكثر مما لا يتجزى واجتماع الف من تركيبه مقدار لا انه لا تماس والحجم الا تماس بالمداخلة تماسا
وجب زيادة حجم **قال المفسر** رضي الله عنه الغرض من هذه المقدمات تقرير البرهان على ان
هذه الاجسام المحسوسة لا يجوز ان يكون مؤلفة من اجزاء لا تتجزى وذلك لان تلك الاجزاء يمتنع ان يكون
متلاحقة واذا لم يكن متلاحقة امتنع تالف هذه الاجسام منها انما قلنا انه يمتنع كونها متلاحقة لانها لو
تلاحقت لكانت اما ان يكون متلاحقة بالكلية او لا بالكلية والقسمان باطلان فبطل القول بكونها متلاحقة
وانما قلنا انه يمتنع ان يكون متلاحقة بالكلية لوجوه **الاول** ان الجزئين اذا كانا متلاحقين بالكلية وجب
ان يكون كل واحد من الجزئين وحينئذ لا يكون مقدار المجموع زائدا على مقدار كل واحد منهما والا لم
يحصل التداخل بالكلية فاذا لاحقنا الثالث بهما فهو ايضا يتداخل فيهما فلا يكون مقدار المجموع الا زائدا على
مقدار الواحد وعلى هذا الطريق وجب ان لا يحصل من اجتماعها زيادة في الحجم والمقدار وحينئذ لا يكون هذه
الاشياء العظيمة في المقدار والحجم مؤلفة منها **الثاني** ان الاثنين منها اذا تلاحقا بالكلية فحينئذ
لا يبقى لاحدهما تميز عن الآخر في الاشارة الحسية فاذا الفينا ثالثا لم يبق هذا الثالث متميزا عنهما



في الاشارة الحسية وهكذا في القول في جميع الاجزاء فوجب ان لا يحصل من تلاحقها شيء يحصل فيه امتداد
وجوانب متمايزة في الاشارة الحسية **الثالث** انها اذا تلاحقت فلا امتياز بين ملاحقه
ولا بحسب لوازمها ولا بحسب عوارضها ايضا لانهما لما تداخلت كل عارض يعرض لواحد كان حاصلا
لذلك العارض بالنسبة الى المجموع كهو بالنسبة الى الآخر فصير ذلك العارض مشتركا بينهما والمشترك
بينهما لا يوجب امتياز احدهما عن الآخر فثبت انهما اذا تلاحقت امتنع ان لا يبقى بعضها متميزا عن
البعض بنفس الآخر واذا كان كذلك فحينئذ يرتفع التعدد فيبطل الكل والحدة فيلزم ان يكون الجسم العظيم
المؤلف من تلك الاجزاء في حجم الجزء الواحد بل ان يكون جملة واحدة في نفس الامر غير قابل القسمة وذلك
محال **الرابع** انه لو جاز تداخل الجزئين فلجاز في الاثنين والاربعة حتى لا يمتنع حصول الجبل الصلب
في حيز جوهر فرد وهو محال فثبت بهذا ان يكون الاجزاء التي لا تتجزى متلاحقة بالاسر محال واما القول
بكونها متلاحقة لا بالاسر فهو ايضا محال لانها لما كانت متلاحقة بالبعض دون البعض فالبعض المحكوم
عليه بالتلاقي غير البعض المحكوم عليه بعدم التلاقي ضرورة ان النفي والاثبات لا يجتمعان وذلك يقتضي
ان يكون المحكوم عليه بانه لا يتجزى منقسما وذلك محال فثبت ان الاجزاء التي لا تتجزى لو كانت متلاحقة
لكانت اما ان يكون متلاحقة بالاسر او لا بالاسر وثبت ان القسمين باطلان فثبت ان القول بكونها
متلاحقة باطل واذا ثبت انه يمتنع عليها ان يكون متلاحقة ثبت انه يمتنع ان يكون الاجسام متالفة
منها لان التالف لا معنى له الا التلاقي فاذا كان التلاقي محالا كان التالف ايضا محالا فهذا تقرير هذا
البرهان واعلم ان هذه الحجة يمكن ايرادها على وجه يكثر **الحكمة** ان كل جزء فلا بد وان يكون بينه
غير بيانه وتوقفه غير تحته وكل ما كان كذلك فهو منقسم وهذا هو الوجه الذي ذكرناه في لباب الاشارات
**الثاني** ان يقال لو فرضنا ثلاثة جواهر متماسة فالاوسط يلاقي الطرفين فاما ان يكون بالملاقاة
بالكلية او لا بالكلية فان كانت بالكلية فهو باطل للوجوه الاربعة المذكورة وان كانت لا بالكلية فالقسمة
لازمة **الثالث** ان يقال هذه الاجزاء اذا تماست فاما ان يكون تماسها بتمام ذواتها او ببعض ذواتها
والاول يوجب القول بتداخل الاجزاء وهو محال على ما بيناه والثاني يقتضي ان يكون تماسها ببعض ذواتها
لا ببعض ذواتها فحينئذ يكون طرفا ذواتها غير ذواتها فيلزم القسمة وايضا فالنهاية التي بها يماس ما على يمينه غير
النهاية التي يماس بها ما على يساره فيلزم القسمة وهذا تمام تقرير هذه الحجة **ولنرجع** الى تفسير الفاظ
الكتاب واعلم ان الشيخ لم يرتب تقرير هذه الحجة على النظم الطبيعي ولكنه ذكر مقدمات تسعة وما
اشار الى كيفية نظمها فالمقدمة الاولى قوله كل ما ماس شيئا بكليته فماس احدهما ماس الآخر

فالمراد منه انا لو فرضنا جزءين تماسا بكليته ذاتيهما وجب ان تكون ذات كل واحد منهما ناهية
بالتمام في تمام ذات الآخر واذا كان الامر كذلك فاذا جاء جزء ثالث ومس احدهما وجب ان يكون قد مس
الآخر اذ لو صار احدهما ممسوسا من هذا الثالث ولم يصر الثاني ممسوسا له فحينئذ تكون ذات الممسوس
مباينة لذات غير الممسوس وعين ما هو فيه وليس داخلا فيه بالاسر وقد فرضنا انه ليس كذلك
هذا خلف فثبت ان كل ما ماس شيئا آخر بكليته فكل ما يمس احدهما فانه لابد وان يمس الآخر
وهذه المقدمة انما يحتاج اليها فيما انا لو فرضنا كون الجزءين متلاقيين بالاسر كان اذا جاء ثالث ولقيهما
وجب ان يكون هذا الثالث ملاقيا لهما ايضا بالاسر وحينئذ يلزم ان لا يزيد مقدار الثلاثة على مقدار الواحد
وايضا يلزم ان لا يحصل بين تلك الاجزاء ترتيب لا يتباين في الاشارة الحسية وذلك محال المقدمة
الثانية قوله كل متماسين لا بالاسر فهما متميزان في الوضع والمراد منه انا اذا امكن كيفيا ان احدهما ساريا
في كلية الآخر كانت جهة مباينة عنه فهما متميزان لا محالة بالاشارة وهذا الكلام حق وانا اظن انه لو قال
فهما متماسان لا بالاسر كان اولى لان غرضه من تقرير هذه المقدمات ان يقول لكن الاجزاء متميزة في الوضع
فهي غير متلاقية بالاسر وذلك لان استثناء عين المقدم لا ينتج عين التالي اما لو قلنا كل متماسين لا بالاسر
فهما متميزان بالوضع لكن الاجزاء متميزة بالوضع فهي متماسة لا بالاسر كان هذا باطلا لان استثناء عين
التالي لا ينتج عين المقدم المقدمة الثالثة قوله كل متميزين بالوضع فان تجاورهما بنهايتين فالمراد
منه انه ثبت ان تلاقي هذه الاجزاء لا يكون بالاسر فلابد وان يكون تلاقيها بالنهايات فقط وحينئذ كان الجزء
كل كانت منفصلة المقدمة الرابعة قوله ان كانت لما لا يتجزى لم يتجزى بالملاقاة فالمراد انه ثبت ان
هذه الاجزاء اذا تلاقت فلا ان يكون تلاقيها بالاسر وهو محال او لا بالاسر وذلك يوجب قسمتها فقد ثبت
انه المقدمة ان ما لا يكون متجزيا البتة امتنع ان يصير متجزيا بسبب الملاقاة وذلك يقتضي ان لا يلاقي
شيء منها شيئا البتة وحينئذ لا يحصل من تاليفها هذه الاجسام وذلك يقتضي ان هذه الاجسام غير حاصلة
من تاليفها واجتماعها وذلك هو المطلوب المقدمة الخامسة وهي ان كل ما لا يتجزى بالملاقاة فمماسته
بالاسر فالمراد انه اذا مس شيء شيئا وكانت تلك المماسة لا بالبعض وجب ان يكون بالكل اذ لا واسطة
بعضه ولا بكله فانه يمتنع ان يماسه البتة المقدمة السادسة قوله كل ما ماس بالاسر فما ماس مماسه
ماسه وهذه المقدمة قريبة من الاولى وكالمكررة ولقد كان يمكن ان يتكلف لاظهار فرق بينهما
واما المقدمة السابعة وهي قوله كل ما ماس شيئين وحجب بينهما ما ماس كلا منهما بالاتماس مع الآخر فالمقصود
فالمراد منه ان الجوهر المتوسط اذا ماس ما على يمينه وما على يساره فان ماسهما بتمام الذات لزم تداخل
الثلثة



حينئذ لا يبقى هناك ترتيب في الوضع والاشارة ولا يبقى كون احدها وسطا وكون الآخر طرفين
ولما دل الحس على حصول هذه الامور ثبت ان المتوسط لقي ما على يمينه وما على يساره لا بتمام الذات
بل بالنهايتين وذلك يوجب انقسام الوسط وهذا ايضا كالمكرر واما قوله فلحجب من المماس على ترتيب
يحجب بعضه من بعض لغيره وبعضهم فمعناه انه متى كان الترتيب باقيا وكان الوسط يحجب الطرفين
التماس فالملاقاة حاصلة لا بالاسر ومتى كانت الملاقاة حاصلة لا بالاسر بل بالطرفين كان الانقسام
لازما واما المقدمة الثامنة وهي كل ما ماس بالاسر من غير تنحي شيء عن شيء فحجمهما مثل حجم الواحد
وان كان اعظم كان اكثر فالمراد انه لو حصلت الملاقاة بالاسر لكان مقدار المجموع مساويا لمقدار الواحد
وذلك محال واما المقدمة التاسعة وهي قوله ما لا يتجزى لا يتالف من تركيبه مقدار لانه ان يتماس
بالحجم ولا يتماس بالمداخلة تماسا يوجب الزيادة حجم فالمراد ان هذه الاجزاء لو تماست لكان لها ان
يحجب الوسط الطرفين عن التماس او لا يحجب فان كان الاول كان الوسط منقسما فلزم ان يكون غير
المنقسم منقسما هذا محال وان كان الثاني فحينئذ يكون الاجزاء متداخلة بالاسر والتداخل بالاسر يمنع
من حصول الزيادة في الحجم وحينئذ لا يكون تركيبها سببا لحصول الزيادة في الحجم فلا يكون هذه الاجسام
متولدة من تركيبها وقد ثبت بطلان ذلك فلما كان القول بوجود هذه الاجزاء يفضي الى هذين القسمين وكان كل واحد
منهما باطلا كان القول بوجود هذه الاجزاء باطلا محالا قال الشيخ ان كان بالبعض تماما
لا يتجزى فيجب ان يكون الجزءان الموضوعان على مسافة بينهما جزءان يمتنع فيهما الالتقاء بالحركة دون
انقسام الاجزاء قال المفسر رضي الله عنه هذا هو الحجة الثانية على نفي الجوهر الفرد وتقريرنا انا
اذا فرضنا خطا مركبا من اجزاء اربعة متماسة ووضعنا على طرفي هذا الخط جزءين بحيث ان الجزءين الموضوعين
على الطرفين بقي بينهما خلاء بمقدار الجوهر الواحد فنقول كل واحد منهما قابل للحركة والمسافة خالية
والعايق زايل فيجب ان يصح على كل واحد منهما ان يتحرك واذا تحركا فحينئذ يصير نصف كل واحد
منهما مماسا لنصف ذلك الجوهر المتوسط من الخط الاسفل وذلك يوجب الانقسام وافق بل ان
يقول القسم فلم ان الواقف على طرف العالم لا يمكنه ان يمد اليد الى الخارج لا لفناء عايق خارج العالم
لكن لان شرط صحة الحركة حصول المكان والجهة ولا مكان ولا جهة خارج العالم فامتنعت الحركة
لا لقيام المانع بل لفوات الشرط فلم لا يجوز من مثل ذلك ان يقول على سبيل الاستهزاء ان هذا المتحرك
يمتنع عليه الحركة خوفا من ان ينفسح جهة خارج العالم بل قلتم ان الرجوع الى الاستهزاء في مواضع
الحاجة الى البرهان لا يليق باهل العلم ولكنا اذا فلم لا يجوز ان يقول صحة الحركة على هذين الجزءين

مشروطة بكون المسافة قابلة للقسمة فاذا المحصل لهذا المعنى بحسب امتنعت الحركة انواع سرعتها
لا لاجل ما استتم اليه من الطفرة ولا استهزا قال الشيخ ومتقابلان بالحركة على مسافة بين
وحتى الاجل لا يكون احدهما الاخرين عن ان يحقه بالمحاذاة والحركة متساوية فان كان واحد منهما
ان كان قد قطع النصف من المحاذاة بغير علم بحاذه وان اختلفا فقطع المعتبر في السرعة مختلف
قال المفسر هذا هو الحجة الثالثة على نفي الجوهر الفرد وتقريرها انا نفرض خطا مركبا لكون اجزاؤه
شفعا ولنفرض كونه مركبا من ستة اجزاء ولنضع فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا
آخر ولنفرض ان هذين الجزئين ابتدا بالحركة معا وتركا معا ولنفرض كون الحركتين متساويتين في السرعة
والبطوء فهذان الجزءان لابد وان يمر كل واحد منهما بالآخر وان يصير محاذيا له ولا يمكن حصول هذه
المحاذاة الا على ملتقى الجزء الثالث والرابع فيقع حصول الجزء الواحد على ملتقى الجزئين وذلك يوجب القسمة
قال الشيخ وان كان تركيبه مما لا يتجزى لم يقع بعدها القسمة في المربع كعدد الضلع وان كان واحد منهما
ليس من اجزائها فرجة ولا اختلاف مقادير قال المفسر هذه هي الحجة الرابعة على نفي الجوهر الفرد
وتقريرها انا اذا فرضنا مربعا مركبا من خطوط اربعة متماسة بحيث يكون خط كل واحد منها مركبا من اربعة
اجزاء فضلع هذا المربع مركب لا محالة من اجزاء اربعة وقطره ايضا مركب من اجزاء اربعة وهي الجزء الاول
من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فنقول هذه الاجزاء الكائنة في
جهة القطر متلاقية او لا يكون فان كانت متلاقية فاما ان يكون تقاربها من جهة القطر متساويا
لمتباعدها من جهة الضلع او يكون ازيد والاول يقتضي ان يكون مقدار القطر مساويا لمقدار الضلع وذلك
محال والثاني يقتضي ان يكون مقدارها من جانب القطر ازيد من مقدارها من جانب الضلع فيكون مقدار
كل واحد منها من جانب القطر قابلا للقسمة فيكون الجوهر الفرد قابلا للقسمة وهو المطلوب واما ان قلنا
ان هذه الاجزاء من جهة القطر لا تكون متلاقية فهناك فرج لا محالة واقعة فيما بين تلك الاجزاء الاربعة
فكل واحد من تلك الفرج اما ان يتسع لجوهر او يكون اصغر من ذلك فان كان الاول فحينئذ يكون مقدار القطر
مقدار سبعة اجزاء ومجموع ضلعي هذا المربع سبعة اجزاء ايضا فيلزم ان يكون القطر مساويا للضلعين
هذا خلف واما ان كان كل واحد من تلك الفرج اصغر من الجوهر الفرد فحينئذ يلزم انقسام الجوهر الفرد
وهو المطلوب قال الشيخ وكان اذا زالت الشمس عن محاذاة شخص واحد بينه وبين الارض جزء
ان يزول من المحاذاة بجزء ويكون مدار الشمس وهذا طرف المحاذاة على الارض متشابهين واذا
زالت الشمس جزءا زال طرف المحاذاة اقل من جزء مما يقسم او يبقى المحاذاة مع الزوال هذا محال



قال المفسر رضي الله عنه هذا هو الحجة الخامسة على نفي الجوهر الفرد وتقريرها انا اذا
غرزنا خشبة في الارض فاذا طلعت الشمس وقع لتلك الخشبة ظل في جانب المغرب فاذا ارتفعت الشمس
بمقدار جوهر فرد فاما ان ينتقص من طرف ذلك الظل شيء او لا ينتقص والثاني محال من وجهين الاول
انه لو عقل ذلك فاذا ارتفعت الشمس جوهرا ثانيا وثالثا وجب ان لا ينتقص من ذلك الظل شيء وكذلك
حتى تبلغ الشمس الى وسط السماء فان ذلك الظل يجوز ان يبقى كما كان فانه ليس لبعض تلك الجواهر خاصية
يلزم من حركة الشمس اليها زوال طرف الظل ويكون حركة الشمس الى سائر الاجزاء يوجب كون طرف
الظل والثاني ان الشمس اذا كانت على نقطة معينة من الفلك فحينئذ يحصل خط مستقيم يخرج من نهاية
جرم الشمس ويمر على طرف تلك الخشبة المغروزة ويتصل الجزء باخر ذلك الظل فاذا انتقلت الشمس من
تلك النقطة فقد تحرك من ذلك الخط راسه المتصل بالشمس فان لم يتحرك من ذلك الخط طرفه المتصل
بطرف الظل فحينئذ يحصل الخط الواحد المستقيم من جانب الشمس ليس انه وذلك محال وثبت انه متى
ارتفعت الشمس جزءا انتقص من طرف الظل شيء فان قلنا انه كلما ارتفعت الشمس جزءا انتقص من طرف الظل
جزء لزم ان يكون امتداد الظل مساويا لامتداد ربع الفلك وذلك محال وان قلنا انه كلما ارتفعت الشمس
جزءا انتقص من طرف الظل اقل من جزء فحينئذ وجب القول بانقسام الجوهر الفرد وهو المطلوب
قال الشيخ فاذن قسمة الاجزاء لا يقف عند اجزاء لا تتجزى قال المفسر انه لما ذكر هذه
الدلائل الخمسة على امتناع وجود جزء لا يقبل التجزية لا جرم صرح بعدها بذكر المطلوب وهو ان قسمة
الاجسام لا تقف عند اجزاء لا تتجزى بل الاجسام قابلة للقسمة الى غير النهاية واعلم ان كون الجسم قابلا
للقسمة على ثلثة اوجه الاول قبول القسمة على سبيل ان ينفصل احد القسمين عن الآخر والثاني ان
لا ينفصل احد القسمين عن الآخر لكن على سبيل ان الآخر قسمته بحسب عرض يحصل في القسم الآخر
اما عرض حقيقي كالبلقة او عرض اضافي كاختلاف المماستين وما يجري مجراه والثالث ان
لا ينفصل احد القسمين عن الآخر الا في التوهم مثل ان يقال كل متحيز متوهم ويتحمل فانه لابد وان
يتميز فوقه عن تحته ويمينه عن يساره اذا عرفت هذا فنقول ان الدلائل التي ذكرناها لا يوجب كون
الجسم قابلا للقسمة الانفصالية الى غير النهاية وكيف لا نقول ذلك والفلك عند الفلاسفة لا يقبل
القسمة الانفصالية بل القسمة من تلك الدلائل المذكورة احد القسمين الباقيين من القسمة قال الشيخ
وليس يجب ان يكون الجسم قبل التجزية مجزأ الا بالامكان ويجوز ان يكون فيه الامكان يحول بلا نهاية
قال المفسر رضي الله عنه المقصود من هذا الكلام ذكر الجواب عن دليل تمسك به مثبتوا الجزء

بالجوهر الفرد وتقرير ذلك الدليل ان يقال لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها لحصل اجزاء
بالفعل لا نهاية لها والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية من وجهين الاول انا اذا جزأنا الماء
الواحد قسمناه الى قسمين فنقول هذان الجزءان الحاصلان بعد القسمة هل كانا موجودين قبل القسمة او
ما كانا موجودين قبل القسمة فان كان الاول لزم ان يقال كل جزء يحصل بعد القسمة الممكنة فانه كان موجودا
قبل حصول القسمة فاذا كانت الانقسامات الممكنة غير متناهية لزم القطع بان كل الاجزاء التي كانت موجودة
قبل القسمة بالفعل وحينئذ يلزم القطع بانه لو كان الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية لحصل فيه اجزاء
غير متناهية بالفعل وهو المطلوب واما ان قلنا ان الجزءين الحاصلين بعد القسمة ما كانا موجودين قبل القسمة
فحينئذ يلزم ان يقال ان تقسيم الماء الواحد الى نصفين يكون اعداما للماء الاول وايجادا لهذين الماءين
الحاصلين بعد القسمة وذلك مكابرة في المحسوسات بل يلزم ان يقال ان البعوضة اذا طارت في
البحر وشقت بجناحها الصغير جزءا صغيرا من سطح البحر فانها قد اعدمت البحر الاول واوجدت هذا
البحر الجديد ومعلوم ان من يلتزم ذلك لم يكن عاقلا البتة الوجه الثاني في بيان ان الجسم لو كان
قابلا لانقسامات لا نهاية لها لحصلت فيه اجزاء لا نهاية لها بالفعل هو انا نفرض الكلام في خط معين
فنقول لا شك ان مقطع النصف منه موضع معين ويستحيل عقلا ان يكون غير ذلك المقطع مقطعا للنصف
لان غير ذلك المقطع لا بد وان يكون زائدا على مقطع النصف او ناقصا منه بشيء والزائد على مقطع النصف
او الناقص عنه يستحيل عقلا ان يكون مقطعا للنصف فاذن مقطع النصف من ذلك الخط بعينه ايضا متعين
وجوبا ذاتيا وغير ذلك المقطع يمتنع ان يكون كذلك امتناعا ذاتيا واذا عرفت هذا في مقطع النصف فالامر
كذلك في مقطع الثلث ومقطع الربع ولو كان ذلك الخط قابلا لانقسامات لا نهاية لها بالقوة لكان لكل
واحد من تلك المقاطع خاصية يجب حصولها فيه وجوبا ذاتيا ويمتنع حصولها في غيره امتناعا ذاتيا
واذا ثبت هذا لزم ان يقال ان لكل مقطع من تلك المقاطع الغير المتناهية خاصية موجبة للثبوت فيه ممتنعة
الثبوت في غيره وبديهة العقل شاهدة بان اختلاف الخواص اللازمة والصفات اللازمة
يوجب ان يكون الامور الموصوفة بها متباينة بالفعل متغايرة بالحقيقة والقوم ايضا قد ساعدوا على
ذلك فثبت انه لو كان الخط قابلا لانقسامات غير متناهية لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية
معينة واجبة الثبوت فيه ممتنعة الثبوت في غيره ولو كان الامر كذلك لكان كل واحد من تلك المقاطع
ممتازا عن الآخر امتيازا بالفعل وذلك يقتضي ان يحصل فيه اجزاء غير متناهية بالفعل الوجه الثالث
في بيان ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لحصل فيه اجزاء بالفعل لا نهاية لها وذلك لان



المعقول من التقسيم تفريق المتجاورين لا ايجاد القسمين واخراجهما من العدم الى الوجود وكيف لا نقول
ذلك ونحن نعلم بالضرورة انا قادرون على تفريق الاجسام ولسنا قادرين على ايجاد الاجسام واعدامها
وذلك يدل على انا اذا اوقعنا القسمة في جسم فنحن ما اعدمنا الجسم الاول واوجدنا هذين الجسمين بل اوقعنا
التفريق بين هذين الجزءين المتجاورين فثبت بما ذكرنا انه لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها
لحصلت فيه اجزاء بالفعل لا نهاية لها وانما قلنا ان القول بكون الجسم المتناهي المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية
بالفعل محال لوجوه كثيرة احدها ان الجسم المتناهي في المقدار لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل
لوجب ان يتعذر الوصول من احد طرفيه الى طرفه الآخر في زمان متناه وثانيها ان الاجسام متفاوتة
في المقادير وتفاوتها في المقادير يوجب تفاوتها في عدد الاجزاء وكل عددين كان احدهما اقل من الآخر فهو
متناه وثالثها ان مقدار مجموع الجزءين يجب ان يكون ازيد من مقدار الجزء الواحد فاذن يجب ان يكون كل جزء
موجبا لحصول المقدار واذا ثبت هذا وجب ان يكون نسبة المقدار الى المقدار كنسبة العدد الى العدد فاذا
كان نسبة المقدار الى المقدار كنسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار وجب ان يكون نسبة العدد الى العدد
نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد وهو المطلوب ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب قوله ليس يجوز ان
يكون الجسم قبل التجزئة مجزأ الا بالامكان يعني ان الجسم قبل التجزئة ليس مركبا من الاجزاء البتة بل هو
في نفسه جسم واحد متصل فاذا اوردنا عليه التقسيم كان ذلك احداثا للاثنينية والحاصل ان عند الشيخ
التقسيم احداث الاثنينية وعند مثبتي الجوهر الفرد التقسيم تفريق المتماسين اذا ثبت ذلك فنقول
الظاهر ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لوجب كون تلك الانقسامات حاصلة فيه بالفعل
والشيخ ما نازع في ذلك الا انه ادعى انه لا يلزم من كونها قابلة للانقسامات كونها منقسمة في انفسها فكان
الاشكال باقيا قال الشيخ فاذن الاجسام لا ينقطع امكان انقسامها بالتوهم البتة
واما تبيينه فالحق فيه عندي انه لا يحكم بمادة غير متناهية ويحكم بانه غير متناه قال المفسر
المراد من هذا الكلام ان الاجسام لا نهاية لها في جانب الصغر وهي متناهية في الكبر كما ان العدد لا نهاية
له في الزيادة وان كان متناهيا في جانب النقصان ثم ان الشيخ علل وجوب تناهيها في جانب
الزيادة بامرين احدهما انه لا يحكم بمادة غير متناهية والثاني انه لا يحكم بكم غير متناه واعلم
ان هذا التعليل فيه نظر اما تعليله بانه لا يحكم بمادة غير متناهية فضعيف من وجهين الاول
ان يقال لم وجب كون المادة ولم لا يذهب الى غير النهاية فان علل ذلك بنفي لزوم التسلسل فان
قال انه ثبت هذا المعنى في المادة لعينها وذاتها لا لعلة اخرى فلم لا يقول مثله في الجسم الثاني

ان مذهبه ان الجسم قابل للتخلخل والتكاثف وعوّل في تقرير هذا المذهب على ان المادة ليس لها في حد ذاتها حجم ولا مقدار وكانت نسبتها الى جميع المقادير نسبة واحدة فلا جرم لا يبعد ان تعرض للمادة مقدار صغير وتحلّ فيها مقدار عظيم كبير وبالعكس واقول اذا عقلنا هذا فالقابل لان تعرض لتلك المادة الى المقدار المتناهي والى المقدار الذي لا نهاية له واحد فوجب ان يكون تلك المادة قابلة لمقدار لا نهاية له وعلى هذا التقدير فانه يبطل قوله ان عدم المادة هو الذي اوجب كون الجسم متناهيا في جانب الزيادة واما التعليل الثاني وهو قوله ان ذلك انما لم يوجب لانه لو وجب لكان غير متناه فهذا ايضا في غاية الضعف لان الفلك الاعظم ليس له مكان في الاحياز فلو كان عدم المكان يوجب عدم الجسم لزم ان لا يوجد الفلك المحيط وان وجب فقد وجد بلا مكان فبطل ذلك بالكلية عنه **قال الشيخ** ومكان الجسم ليس بعدا هو فيه كما علمت بل هو سطح المحيط الذي يليه وهو فيه **قال المفسر** رضي الله عنه ان هذا الكلام اجنبي عن هذا الموضع فانه في الفصل المتقدم لما ابطل القول بان المكان هو البعد كان يجب عليه ان يصرح بان المكان هو السطح فاما ايراده هاهنا فغير مناسب واعلم ان مذهب ارسطاطاليس ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وافلاطون الالهي انما احتج على فساده بان قال صريح العقل حاكم بان الجسم قد يكون ساكنا مع تبدل السطوح عليه في كل آن وقد يكون متحركا مع بقائه مماسا للسطح الواحد وذلك يدل على ان المكان ليس هو السطح اما الاول فلان السمكة اذا وقفت في الماء والطير وقف في الهواء ثم ان الماء يمرّ على السمكة والهواء يمرّ على الطير فهاهنا هذه السطوح متواردة عليه بحسب الآنات المختلفة فلو كان المكان عبارة عن السطح لكان الانتقال من سطح الى سطح انتقالا من مكان الى مكان وذلك كون حركة فكان يجب في مثل هذه السمكة وفي مثل هذا الطير ان يكون متحركا ولما شهد صريح العقل بان هذه السمكة ساكنة وهذا الطير ساكن علمنا ان المكان ليس هو السطح واما الثاني فلان الدقيق اذا وضع في الجراب حتى ما كان في الزق وتمام الكلام ثم تلاحق لما الجراب مع ذلك الدقيق الى موضع آخر فهاهنا ذلك الدقيق بقي مماسا للسطح الظاهر مماسا للسطح الباطن من الجراب ولم ينتقل عنه فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يقال ان الدقيق الذي كان في الزق ثم حصل في سمرقند فانه لم ينتقل البتة ولم يتحرك البتة وذلك معلوم الفساد بالبديهة فلما حصلت الحركة هاهنا مع انه لم ينتقل من سطح الى سطح علمنا ان المكان ليس هو السطح

**الفصل الثامن في الزمان** وفيه مسائل **المسألة الاولى** في اثبات الزمان

في الزمان

**قال الشيخ** واما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه وهو امر يكون معه القبل الذي



لا يكون مع البعد فتوجد القبلية لذاتها والبعدية ولكن كل البعدية وهي القبليات والبعديات متصل الى غير النهاية فالذي لذاته يوجد شيء هو بعينه مقدار شيء وليس انه قبل فهو له حركة بل يعني آخر وكذلك ليس هو سكون ولا شيء من الاحوال التي تعرض فالها في نفسها معاني اخر في بها قبل وبعد تكون معا فان كانت مقدرة غير متغيرة فهو قدر الشيء حركة **قال المفسر** رضي الله عنه اعلم ان الكلام في الزمان يقع في مسائل الاولى في اثبات وجود الزمان والناس فيه فريقان منهم من اثبته ومنهم من نفاه والمثبتون فريقان منهم من زعم ان اظهر العلوم هو العلم بوجود الزمان وانه لا حاجة فيه البتة الى الاستدلال ومنهم من زعم انه لا يمكن اثباته الا بالدليل والحجة وهذا هو اختيار الشيخ اما النفاة فقالوا الزمان من جنس الامور التي لا وجود لها الا في الاوهام وذلك لان الجسم لا يوجد في الاعيان الا في آن واحد ومن حدود المسافة الا ان الانسان يشاهد الجسم في حد ثم في الحد الثاني ثم في الثالث الى آخر حدود المسافة فهذه الحصولات وان كانت لا تجتمع في الاعيان الا ان تصورها تجتمع في الاذهان فلهذا السبب يحصل في الذهن شعور بامر ممتد من اول المسافة الى آخرها فيحصل في ذلك الامر الممتد كالظرف لهذه الحوادث والحركات ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك الامر لا حصول له البتة في الاعيان فهذه تفاصيل مذاهب الناس في اثبات الزمان واحتج الشيخ على اثبات الزمان في هذا الكتاب بطريقين **الاول** ان نقول لا شك ان هاهنا اشياء يحكم على بعضها بانه قبل غيره وعلى بعضها بانه مع غيره وعلى بعضها بانه بعد غيره ونقول المفهوم من هذه القبلية والمعية والبعدية اما ان يكون نفس الذوات التي يحكم عليها بالقبلية او المعية او البعدية واما ان يكون هذه المفهومات امورا مغايرة لتلك الذوات والاول باطل ويدل عليه وجوه **الاول** ان الذات التي يحكم عليها بالقبلية قد يحكم عليها بعد ذلك بالمعية ثم يحكم بعد ذلك عليها بالبعدية فلما رأينا ان القبلية تبدلت بالمعية والمعية تبدلت بالبعدية مع ان الذات المحكوم عليها بهذه الامور باقية علمنا ان هذه الاحوال امور مغايرة لتلك الذات **الثاني** ان الشيء المحكوم عليه بالقبلية قد يكون حقيقته انسانا وحركة او سكونا والمعقول من كونه انسانا وحركة وسكونا غير المعقول من كونه قبل وبعد ومع **الثالث** ان الاشياء المشتركة في القبلية قد تكون مختلفة في الماهية والاشياء المختلفة في الماهية فالمفهوم من القبلية والبعدية امور مغايرة لماهيات تلك الاشياء وحقائقها **الرابع** ان كون هذا الشيء قبل ذلك الشيء امر معقول بالقياس الى غيره وذاته المخصوصة وهي انه انسان او حركة او سكون غير معقول بالقياس الى غيره **الخامس** انا اذا قلنا هذا الانسان وجد قبل هذا الانسان

حكم صريح العقل بان هذا الكلام مبنية موضوع عاقولنا هذا الانسان ومحمولها قولنا قبل ذلك الانسان
وحكم صريح عقلنا بان موضوع هذه القضية مغاير لمحمولها اثبتنا ان كون الشي قبل غيره او مع غيره او بعد غيره
امور زائدة على الذات التي حكمنا عليها بهذه القبلية والمعية والبعدية ثم نقول هذه المفهومات لما ان
تكون امورا عدمية او وجودية والاول باطل لان العدم من حيث انه عدم طبيعة واحدة وهذه المفهومات
امور مختلفة فوجب ان تكون امورا وجودية فنقول هذه القبليات والمعيات والبعديات امور زائدة
على الذات موجودة وظاهر انها ليست موجودات مستقلة بانفسها مستغنية بل انها من نسب واضافات
ولابد لها من امور تكون هذه القبليات والمعيات والبعديات عارضة لها ثم نقول هذا الشي الذي هو معروض
لهذه القبليات والمعيات والبعديات قد يكون معروضا لها بالذات وقد يكون معروضا لها بالتبع والعرض
فانا اذا قلنا ان هذه الحركة حصلت قبل هذه الحركة الاخرى قضى صريح العقل بانها انما اتصفت بالقبلية لاجل
انها حصلت في زمان متقدم على زمان حصول هذه الحركة المتاخرة حتى انا لو فرضنا ان هذه الحركة المتاخرة
حصلت في ذلك الزمان المتقدم وتلك الحركة المتقدمة حصلت في هذا الزمان المتاخر لكان يقضي على تلك الحركة
المتقدمة بانها متاخرة وبالعكس فثبت ان الذي يحكم عليه بكونه متقدما ومتاخرا فانه قد يكون كذلك تبعا
لغيره وقد يكون كذلك بالذات ولا يجوز ان يكون كل ما كان متقدما ومتاخرا فانه يكون كذلك تبعا لغيره والا
لزم اما الدور واما التسلسل فلابد من الانتهاء الى الموجود يكون قبلا لذاته وبعدا لذاته وان الذي يكون
قبل يمتنع عقلا ان يصير بعد وبالعكس وذلك هو الزمان وهذه حجة قوية في اثبات اصل الزمان فاما
ان هذا الزمان اهو نفس الحركة الفلكية او مقدارها او امر مغاير لها فذلك بحث خارج عن ماهية الزمان وهو امر مغاير
لما نحن فيه الان ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله اما الزمان فهو شي غير مقداره غير متحرك فالمراد
ان الزمان شي مغاير لمقدار الجسم ومغاير لمكان الجسم واما قوله وهو الذي به يكون القبل الذي لا يكون مع البعد
فالمراد ان المتقدم والمتاخر قد يحصلان في المسافة وقد يحصلان في الزمان الا ان المتقدم والمتاخر
بحسب المسافة قد يحصلان معا فان المتقدم والمتاخر بحسب الزمان لا يحصلان البتة معا فلهذا السبب قال وهو الذي
يكون به القبل الذي لا يكون مع البعد واما قوله فهذه القبلية له لذاته ولغيره به فهو اشارة الى ما ذكرنا من ان
الذي يحكم عليه بكونه قبل وبكونه بعد لما ان يكون لذاته او لغيره ولا يجوز ان يكون كل شي قبلا وبعدا لغيره
والا لزم التسلسل او الدور وهما باطلان فلابد من الانتهاء الى ما يكون قبلا وبعدا لذاته واما قوله وفيه
القبليات والبعديات متصلة الى غير نهاية فهذا اشارة الى قدم الزمان وهو كلام اجنبي عن هذا الموضع
لان المقصود من تقرير هذه الكلمات في هذا الموضع اثبات اصل الزمان فاما القول في قدمه وحدوثه



فذلك بحث اخر واما قوله والذي لذاته هو قبل شي هو بعينه يصير بعد شي فهذا اشارة الى الدليل الذي
تمسكنا به في اثبات ان كون الشي قبل غيره امر زائد على ذاته المخصوصة فان الذات المحكوم عليها بالقبلية
قد تصير بعد ذلك محكوما عليها بالبعدية فتوارد القبلية والبعدية مع بقاء العين في الحالتين يدل
على ان هذه القبلية والبعدية امران زائدان على تلك الذات واما قوله فليس اذا قيل هو انه حركة بل معنى
اخر لكن ذلك ليس هو سكون ولا شي من الاحوال التي تعرض فانها في انفسها معاني غير المعاني التي هي
بها قبل وبها بعد ولكن مع قبل فان المفهوم مغاير لمفهوم كون الشي حركة فان المراد منه ما ذكرناه في الوجه
الثاني وهو ان المحكوم عليه بانه قبل او مع او بعد يكون حقيقته انه انسان او حركة او سكون ومن المعلوم بالضرورة
ان كونه انسانا او كونه حركة وسكونا مفهوم مغاير لمفهوم كونه قبل ومع وبعد واعلم ان الدليل المنظوم المرتب
هو الذي لخصناه ونظمناه ثم ان تفسير الفاظ الكتاب يظهر ان الشيخ قد اشار الى بعضها مع انه ما تمم
جميع المقدمات الدليل المسئلة الثانية في بيان ان الزمان كم متصل **قال الشيخ**
بهذه القبليات والمعيات والبعديات تتوالى على الاتصال ويستحيل ان تكون دفعات لا تنقسم
والا لكانت توالي حركات في مسافات لا تنقسم وهذا محال فالحق يجب ان يكون اتصالها اتصال المقادير
**قال المفسر** المقصود من هذا الفصل بيان ان الزمان كم متصل والحجة عليه ان هذه القبليات والبعديات
المتعاقبة اما ان تكون انات متعاقبة متتالية كل واحد منها لا ينقسم واما ان لا تكون كذلك بل تكون امرا متصلا
مستمرا والاول باطل لان الزمان لو كان مركبا من انات متتالية لوجب ان تكون الحركة مركبة من امور متتالية
كل واحد منها لا يقبل القسمة لانا لو فرضنا من الحركة في الان الواحد انقسام كان وقوع النصف الاول منه
سابقا على وقوع النصف الثاني منه فحينئذ يكون الان الذي وقع فيه ذلك القدر من الحركة منقسما وقد
فرضنا ان الان غير منقسم فثبت ان القدر الحاصل من الحركة في الان الواحد غير منقسم ولو كان الزمان مركبا
من الانات المتتالية لكانت الحركة مركبة من الامور الغير المنقسمة ولو كان الامر كذلك لكان الجسم مركبا
من الاجزاء التي لا تتجزى لان القدر من المسافة التي تحرك المتحرك عليه في الان الذي لا ينقسم بالجزء الذي
لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه متقدمة على الحركة من نصفه الى الاخر فحينئذ ينقسم
تلك الحركة وينقسم ذلك الان وقد فرضنا انه ليس كذلك فوجب ان يكون ذلك القدر من المسافة غير منقسم
فثبت ان الزمان لو كان مركبا من الانات المتتالية لوجب ان تكون المسافة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى
لكنه بين في الفصل المتقدم ان القول بالجزء الذي لا يتجزى باطل فكان القول بكون الزمان مركبا من انات
متتالية باطلا فثبت ان هذه القبليات والبعديات لا يمكن ان تكون دفعات وانات متتالية

غير منقسمة ولما بطل عندنا جميعا ان يكون هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المقادير وجب ان
الزمان كم متصل غير قار الذات ولنا ان نقول ههنا دلائل اخرى على ما ذكرتم على ان الزمان مركب
من آنات متتالية فالحجة الاولى ان نقول هذا الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل
ممتنع ان يكون قابلا للقسمة والا لكان احد جزئيه مقدما على الآخر ولو كان كذلك لكان عند حصول
النصف الاول منه يكون النصف الثاني حاضرا وعند مجيء النصف الثاني منه يكون النصف الاول منه
زائلا فثبت ان كل ما كان منقسما يمتنع ان يكون حاضرا وهذا ينعكس انعكاس النقيض الى ان كل حاضر
فانه يمتنع ان يكون منقسما فثبت ان هذا الآن الحاضر غير منقسم اذا ثبت هذا فنقول ان عدمه يكون دفعة
اذ لو كان على التدريج لكان منقسما لكنا بينا انه غير منقسم فاذا كان عدمه دفعة فالآن الذي هو
اول عدمه يكون متصلا بوجوده فيتتالى ههنا آنان ثم الكلام في الآن الثاني كما في الاول
وهذا يقتضي القطع بتتالي الآنات ابدا وانه برهان جلي في اثبات هذا المطلوب الحجة الثانية
ان هذا الآن الحاضر الذي دللنا على انه لا يقبل القسمة لا بد ان يكون عدمه ايضا دفعة واحدة ولا بد
وان يحصل في اول عدمه شيء آخر والا لجاز ان ينقطع الزمان ويكون ذلك الشيء ايضا حاضرا عند حصوله
وحضوره يكون غير منقسم ايضا وهذا يوجب القطع بتتالي الآنات التي هي غير منقسمة الحجة الثالثة انه
ان اصطلح الآن الحاضر هو الماضي وهو معدوم والطرف الآخر منه هو المستقبل وهو ايضا معدوم
فلو قلنا بان هذا الآن الحاضر يوجب اتصال احد جزئي الزمان بالجزء الآخر لكان هذا القول معناه ان
احد المعدومين متصل بالمعدوم الثاني بطرف موجود وهذا لا يقوله عاقل الحجة الرابعة ان كل جزئين
يفرضان في الزمان فان احدهما لا بد وان يكون متقدما على الآخر ولا يجوز ان يكون تقدم الجزء المتقدم
على الجزء المتأخر امرا ثابتا له بسبب غيره والا لزم التسلسل او الدور على ما قررناه فلا بد وان يكون
الجزء المحكوم عليه بكونه متقدما يكون متقدما لذاته والجزء المحكوم عليه بكونه متأخرا يكون متأخرا
لذاته فثبت ان كل جزئين يفرضان في الزمان فان كل واحد منهما لا بد ان يتميز لذاته وذلك الذي يقدم
ممتنع الثبوت في حق الآخر لكن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات في الماهية فوجب ان
يكون الاجزاء المفترضة في الزمان مختلفة لذواتها ولماهياتها ومتى كان الامر كذلك لم يعقل اتصالها
الاتصال الحقيقي وتلاقيها بحيث يكون كل واحد منها منفصلا عن نفسه عن الآخر وهذا يعني تتالي الآنات وذلك
ولما بطلت هذه الدلائل كون الزمان متصلا ثبت انه آنات غير منقسمة ودفعات غير منقسمة بقي ههنا قولكم
انه لو كان الزمان مركبا من آنات متتالية لزم كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزأ فنقول هذا حق ولا نزاع فيه



اذا انا نقول لكن القول بكون الزمان مركبا من الآنات المتتالية حق فالقول بكون الجسم مركبا من الاجزاء
التي لا تتجزى يكون حقا واما الدلائل التي ذكرتموها على ان الجسم يقبل القسمة الى غير النهاية فالجواب عنها
انا بينا في ذلك الفصل ان هذه الدلائل لا توجب القسمة الوهمية وليس كل ما صح بحسب الاذهان والاوهام
وجب ان يصح بحسب الاعيان أليس انهم قد اتفقوا على ان كثيرا من الموجودات يثبت في الاذهان مع
انه يمتنع حصولها في الاعيان فكذلك ههنا ثم انا صنفنا في مسألة الجوهر الفرد كتابا مفردا بالغنا فيه في تقرير الكلام
من الطرفين فمن اراد الاستقصاء فعليه بذلك الكتاب المسألة الثالثة في ان الزمان مقدار
الحركة قال الشيخ ومحال ان يكون امور ليس وجودها معا كما بينا ويبطل بطلان غير القسمة فانه
ان لم يكن امر زائل ولا امر حادث لم يكن قبل ولا بعد فهذا الشيء المتصل متعلق بالحركة والتغير
قال المفسر المقصود من هذا الفصل بيان ان الزمان مقدار الحركة على ما هو مذهب ارسطاطاليس
وتقرير هذه الحجة انه لما تبدلت القبلية بالمعية ثم تبدلت المعية بالبعدية وهذا لا يعقل تقريره
الا اذا حدث شيء لم يكن او زال شيء كان وقد حققنا على ان هذه الحدوث وهذا الزوال يستحيل على سبيل الآنات
المتعاقبة بل لا بد وان يكون على سبيل الاتصال المستمر ولا معنى للحركة الا ذلك فانا بينا اول هذا الكتاب
ان الحركة عبارة عن تبدل شيء على سبيل التدريج والاستمرار فثبت ان الزمان متعلق بالحركة ولقائل
ان يقول اما قولكم ان تعاقب القبليات والبعديات والمعيات يقتضي وقوع التغير والحركة في الشيء المحكوم
عليه بالقبلية والمعية والبعدية فنقول هذا باطل فان من مذهب العقلاء جاء كما بان لما العالم كان موجودا
قبل هذا الحادث اليومي فانه الآن موجود معه وانه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية
يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم وقوع التغير في ذات واجب الوجود
وذلك لا يقوله عاقل فان قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لاستحال اتصاف الله تعالى بالقبلية
والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير في شيء آخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا قول الامام
ابي البركات فانه كان يقول المدة ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يحصل فيه الا الدوام و
الاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد ولما ان حصلت فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يعرض
لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات لاجل وقوع التغير في تلك المدة فالزمان بل
لاجل وقوع التغير في تلك الاشياء ثم نقول ههنا دلائل اقوى مما ذكرتموه تدل على ان الزمان يمتنع ان يكون
مقدارا للحركة الحجة الاولى ان نقول انا اذا قلنا الزمان مقدار الحركة فلا معنى لهذا الكلام الا ان الزمان
مقدار دوام الحركة لكن من المعلوم ان دوام الحركة لا وجود له في الاعيان فيكون هذا الدوام الذي هو

صفة لهذا الدوام او نعتا له اولى ان لا يكون له وجود في الاعيان الحجة الثالثة وهي ان دوام الحركة
عبارة عن بقائها واستمرارها والناس قد اختلفوا في ان استمرار الشيء ودوامه هل هو امر زائد على ذاته
او عين ذاته فان قلنا انه زائد على ذاته فهذا الزائد يستحيل ان يكون عين دوام وجود الشيء فثبت ان
يكون حاصلا في غيره لا فيه وان قلنا انه عينه فيتعين ان يكون على التقديرين فان دوام وجود الشيء
يمتنع ان يكون مباينا عنه حاصلا في غيره ولا شك ان هذا الدوام نعت لهذا الدوام وصفة له فيمتنع
ايضا ان يكون مباينا عنه وحاصلا في غيره فثبت انه لو كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة لوجب ان
يكون مقدار كل حركة مغايرا لمقدار الحركة الاولى ولا شك انها موجودة معا فيلزم ان يكون في ساعة
الواحدة ساعة واحدة بل ساعات كثيرة بحسب الحركات الموجودة وذلك لا يقوله عاقل الحجة الثالثة
ان العقل يقضي بان الحركة حاصلة في الزمان ولكن لا يقضي بان جميع صفات هذه الحركة حاصلة في هذا الزمان
ولو كان الزمان عبارة عن صفة من صفات الحركة لكان الزمان حاصلا في نفسه وانه محال وللناس في ابطال هذا
المذهب دلائل كثيرة ونكتفي في هذا المختصر بهذا القدر المسألة الرابعة في تقرير حجة اخرى
على القول بثبوت المدة والزمان قال الشيخ وكل حركة في مسافة على سرعة محدودة فانه يتعين لها
او معها مبدأ وطرف لا يمكن ان يكون الابطأ منها يبتدئ معها ويبلغ النهاية معها بل بعدها فاذن هاهنا
تعلق ايضا بالمع والبعد ولا يمكن ان يقطع بسرعة محدودة تلك المسافة محدودة فيما بين اخذه في الابتداء وتركه في
الانتهاء وفي اقل من ذلك الامكان قطعا اقل من تلك المسافة فهاهنا غير مقدار المسافة الذي لا يختلف فيه
السريع والبطيء مقدار اخر الذي يقول ان السريع يقطع فيه هذه المسافة وفي اقل منه اقل من هذه المسافة
قال المفسر عاد الشيخ مرة اخرى الى ذكر دليل اخر يدل على اثبات الزمان فالدليل الاول
الذي تقدم ذكره دليل ماخوذ من احوال القبليات والبعديات وهذا الدليل ماخوذ من الامكانات
المختلفة ولنقرر هذا الدليل فنقول كل حركة تفرض في مسافة على قدر من السرعة فانه يحصل بين ابتدائها
وبين انتهائها امكان يتسع لقطع تلك المسافة بتلك الحد من السرعة فان فرضت حركة اخرى تساويها في
في الابتداء والانتهاء لكنها تكون ابطأ منها وجب ان لا تقطع مسافة اقل وان فرضت حركة اخرى تساويها في
في كيفية السرعة وفي وقت الترك لكنها انما ابتدأت بعد ابتداء الاولى وجب ان السريع الاصغر قاطعا
لمسافة اقل اذا عرفت هذه الوجوه الثلاثة من الفرض فنقول اما الفرض الاول فانا نقول بين
ابتداء السريع الاول وبين النهاية امكان يتسع لقطع تلك المسافة بتلك الحد من السرعة ولا يتسع
بالحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة اذا كانت في اقل من تلك المسافة ولا يتسع للحركة الواقعة



على ذلك القدر من السرعة اذا كانت في اكثر من تلك المسافة فهذا الامكان المتقدر في نفسه حصة
باعتبارها يقبل بعض الحركات ولا يقبل البعض فهو امر موجود واما الفرض الثاني فالقصد فيه
بيان ان هذا الامكان امر مغاير لمقدار المسافة وذلك لان الحركة البطيئة والسريعة ان تشاركا
في هذا الامكان وجب ان تفاوتا في مقدار المسافة وان تشاركا في مقدار المسافة وجب ان يتفاوتا
في هذا الامكان وذلك من اظهر الدلائل على ان هذا الامكان امر مغاير لمقدار المسافة واما الفرض
الثالث فالغاية فيه من وجهين الاول ان السريع الثاني يساوي السريع الاول في كونها حركة وفي
كونها سريعة ويخالفها في مقدار هذا الامكان فيجب ان يكون هذا الامكان مغايرا لنفس كونها
حركة ولوصف كونها سريعة والثاني ان الامكان الذي يتسع للسريع الصغير جزء من الامكان الذي يتسع
للسريع الكبير وذلك يدل على ان هذا الامكان قابل للمساواة والمفاوتة والتطبيق والتجزية فهذا
هو تقرير هذا الدليل ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله كل حركة في مسافة على سرعة محدودة
فانه تتعين لها مبدأ وطرف فالمراد ان كل حركة فلا بد وان تكون من شيء الى شيء فالذي منه هو المبدأ
والذي اليه هو الطرف ثم انهما قد يكونان متعينين بالطبع وبالذات وقد يتعينان بحسب تعيين معين وفعل
فاعل مختار اما الاول ففي الحركات الطبيعية الصاعدة والهابطة فان لكل واحد منهما مبدأ معينا وطرفا
معينا وهما المركز والمحيط واما الثاني ففي ما اذا اختار الحيوان ان يبتدأ بالحركة من حد معين ويتركها في
حد اخر وكذلك القول في الحركات الدورية فانه ليس فيها حد هو المبدأ بالذات لتلك الحركة وحد اخر هو
المنتهى بالذات بل المبدأ والمنتهى هناك ليس الا بالفرض والتعيين اذا عرفت هذا فنقول ظهر انه يحصل
بين هذا المبدأ وهذا الطرف حركة على سرعة محدودة وهذا هو الذي ذكرناه في الفرض الاول
واما قوله لا يمكن ان يكون الابطأ منها يبتدئ معها ويبلغ النهاية معها بل بعدها فهذا هو الذي ذكرناه
في الفرض الثاني واما قوله فاذن هاهنا تعلق ايضا بالمع والبعد فاعلم ان هذا الكلام اجنبي عن
ذاتيات هذا الدليل فانه ربما سأل سائل فقال ذكرت في هذا الدليل بقول الامكان الذي هو كالظرف
لهذه الحركات هو الزمان وفي الدليل الاول قلت ان الذي يحصل بسببه القبليات والبعديات
هو الزمان وهذا يوهم التناقض فان الشيء الواحد لا يكون له الا حقيقة واحدة فلا جرم ازال الشيخ هذه الشبهة
وبين ان هذا الامكان الذي جعلناه هاهنا ظرفا لهذه الحركات هو بعينه ذلك الشيء الذي قلنا في الدليل
الاول انه هو السبب بالذات لتعاقب القبليات والبعديات واما قوله ولا يمكن ان يقطع بسرعة
محدودة مسافة محدودة فيما بين اخذه في الابتداء وتركه في الانتهاء فالمراد منه الاشارة

الى ما ذكرناه في الغرض الاول وهو كما ذكرنا واما قوله وفي اقل من ذلك امكان قطع اقل من تلك المسافة
فالمراد منه الاشارة الى ما ذكرناه في الغرض الثالث واما قوله فهاهنا غير مقدار المسافة التي لا
يحتاج فيها السريع والبطيء مقدار اخر الذي يقول ان السريع والبطيء فيه هذه المسافة فالمراد ما ذكرنا
ان السريع والبطيء ان تساويا في المسافة اختلفا في هذا الامكان وان تساويا في هذا الامكان
اختلفا في مقدار المسافة فوجب القطع بان هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة واما قوله في اقل منه
اقل من هذه المسافة فهو اشارة الى ما ذكرنا من ان السريع الثاني اذا اشترك السريع الاول في الحركة
في وقت الحركة ولكنه انما ابتدا بعد ابتداء السريع الاول فانه يقطع اقل مما يقطعه السريع الاول ويكون
الامكان الذي يسعه هذا السريع الثاني جزءا من الامكان الذي يسع السريع الاول وذلك يدل على ان
هذا الامكان قابل للتطبيق والمساواة والمفاوتة وهو المطلوب فقد ظهر ان الذي ذكرناه عين ما
ذكره الشيخ الا انا ذكرناه على النظم الطبيعي والترتيب الاقرب من الافهام والشيخ لم يعتبر ذلك

المسئلة الخامسة في تقرير وجه اخر في بيان ان الزمان مقدار الحركة قال الشيخ
وهذا الامكان مقدار غير ثابت بل متجدد كان لا ثبات للحركة لمحركة غير ثابت ولو كان ثابتا
لكان وجود السريع والبطيء بلا اختلاف فهو اذن هو المقدار المتصل على ترتيب المتقدم والمتأخر
على نحو ما قلناه وهو متعلق بالحركة وهو الزمان وهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر التي لا يثبت احدهما
مع الاخر لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك قال المفسر ان الشيخ في الفصل المتقدم ذكر الدليل
الاول على اثبات الزمان ثم اتبعه ببيان انه مقدار الحركة فهاهنا ايضا ذكر الدليل الثاني على اثبات
الزمان ثم اتبعه مرة اخرى ببيان انه مقدار الحركة وبنى هذا المطلوب على مقدمة وهي ان الزمان امر
غير ثابت بل هو في السيلان والتقضي وذكر في بيان انه غير ثابت بل سيال وجهين الاول
انه لو كان الزمان باقيا لكان الان الذي حصل فيه ابتدا الحركة الطوفانية وبعينه هذا الان الذي نحن فيه
ولو كان كذلك لكان قد حصل ابتدا الطوفان في هذا الان وحيث كان ذلك باطلا علمنا ان الزمان غير ثابت
بل هو سيال وهذا هو المراد من قوله كان لا ابتدا بالحركة لمحركة غير ثابت يعني ابتداء الحركة غير حاصل
للحركة في حال استمرارها فعلمنا ان حال استمرارها مغاير لحال حدوثها وذلك يدل على ان الزمان غير ثابت
الحجة الثانية انا قد ذكرنا ان الحركة السريعة والبطيئة اذا اشتركتا في المسافة كان وقت ترك
البطيئة بعد ترك السريعة ولو كان الزمان باقيا لكان وقت ترك البطيئة هو بعينه وقت ترك
السريعة وذلك يمنع من حصول التفاوت بين السريعة والبطيئة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان



الزمان غير ثابت بل هو سيال وهذا هو المراد من قوله ولو كان ثابتا لكان وجود السريع والبطيء بلا
اختلاف ثم انه لما بين انه غير ثابت قال فهو اذن هو المقدار المتصل على ترتيب المتقدم والمتأخر
على نحو ما قلناه في الدليل الاول ثم قال وهو متعلق بالحركة وهو الزمان فالمراد انه في الفصل المتقدم
بين ان تعاقب القبليات والبعديات لا يعقل حصوله الا عند حصول الحركة والتغير فلا جرم هو
مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر التي لا يثبت احدهما مع الاخر لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك
فاعلم انه لما بين ان الزمان مقدار الحركة ذكر لمقدار الحركة خاصية بسببها يمتاز عن سائر المقادير
وذلك لان المتقدم قد يكون في المكان وقد يكون في الزمان اما الذي في المكان فقد يوجد المتقدم مع المتأخر
واما الذي يكون في الزمان فالجزء المتقدم من الزمان لا يوجد مع الجزء المتأخر البتة من الزمان وهذا هو المراد
من قوله مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر التي لا يثبت احدهما مع الاخر واما قوله لا مقدار المسافة ولا
مقدار المتحرك فالمراد ان هذا المقدار الذي سميناه بالزمان شيء مغاير لمقدار المتحرك ولمقدار المسافة و
هذا كالمكرر الذي لا فائدة فيه ٦

المسئلة السادسة في بيان كون الان فاصلا باعتبار
وواصلا باعتبار اخر قال الشيخ الان فصل الزمان وطرف اجزائه المفروضة فيه يفصل
به كل جزء عن جزء ويتصل بجزء قال المفسر لما كان مذهبه ان الزمان كم متصل وكل كم
متصل فانه يقبل الفصل ولا معنى للفصل الا حصول طرف لذلك الشيء فيلزم ان الزمان شيء يمكن ان
يحصل له طرف بالفعل ثم ذلك الطرف قد يكون واصلا ايضا وقد لا يكون اما الاول فكما اذا احدث
نقطة في خط بحيث لا ينفصل احد جزئي ذلك الخط عن الجزء الاخر فانه ليس هناك الا انه حدثت نقطة
بالفعل وتلك النقطة كما انها نهاية لاحد قسمي هذا الخط تكون بداية القسم الثاني فهذه النقطة تكون
فاصلة لذلك الخط باعتبار وواصلة باعتبار اما انها فاصلة فلان ذلك الخط قبل حدوث هذه
النقطة فيه خطا واحدا وعند حدوث هذه النقطة فيه انقسم بقسمين واما انها واصلة فلان تلك
النقطة اوجبت اتصال احد قسمي هذا الخط بالقسم الثاني منه واما القسم الثاني وهو الطرف الذي
يكون فاصلا ولا يكون واصلا فكما اذا انقطع احد نصفي الخط عن النصف الاخر فان تلك النقطة
التي هي نهاية احد نصفي الخط لا توجب اتصال ذلك النصف بالنصف الثاني منه اذا عرفت هذه المقدمة ٢
فنقول قد دللنا على ان الان الحاضر حد يفصل الماضي عن المستقبل ويكون هذا الان فاصلا الا انك
قد عرفت ان الطرف الفاصل قد يكون واصلا وقد لا يكون فنقول انه يستحيل ان لا يكون هذا الان
الفاصل واصلا لانه لما ان لا يكون واصلا لو انقطع الزمان ولم يحدث بعده شيء اخر وذلك محال

لانه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان والبعدية بالزمان لا يحصل الا مع حصول
الزمان فثبت انه يلزم من مجرد فرض عدم الزمان فرض وجوده وما ادى عدمه الى وجوده كان عدمه
محالا فكان فرض عدم الزمان محالا فاذا ثبت هذا ظهر ان كل آن يحدث فانه فاصل باعتبار وواصل
باعتبار آخر اما انه فاصل فلانه يفصل الماضي عن المستقبل واما انه واصل فلانه اوجب اتصال
الجزء الذي هو الماضي بالجزء الذي هو المستقبل فثبت ان كل آن يعرض في الزمان فانه يكون فاصلا من
وجه وواصلا من وجه آخر واذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله لان فصل الزمان
فالمراد منه ظاهر فان بسبب حصول الآن الحاضر ينفصل الماضي عن المستقبل فيكون هو فصلا للزمان
واما قوله وطرف لجزئيه المفروضة فيه فالمراد ان جزئي الزمان اما الماضي او المستقبل وهذا الآن
الحاضر هو بعينه نهاية الماضي وهو بعينه بداية المستقبل واما قوله يفصل به كل جزء نحته ويتصل
بعينه فهو اشارة الى ما ذكرنا من ان هذا الآن يوجب الفصل من وجه والوصل من وجه آخر المسئلة
السابعة في بيان ان الزمان مقدار الحركة المستديرة **قال الشيخ** والزمان اولا اثبات
لقبل مع بعد لا يجامعه فهو متعلق بالتغير ولا بكل التغير بل بالتغير الذي من شأنه ان يتصل **قال المفسر**
هذا يشتمل على مطلوبين الاول ان الزمان متعلق بالتغير واحتج بانه لا اثبات لقبل مع بعد وذلك
لا يعقل الا مع حصول التغير وقد ذكر هذا الكلام قبل ذلك ونقضناه بان يكون الباري تعالى قبل هذا
الحادث ثم يصير معه ثم يصير بعده مع ان ذلك لا يقتضي وقوع التغير في ذاته تعالى والثاني ان
التغير على قسمين احدهما ان يكون بسبب تعاقب امور يكون كل واحد منها حادثا دفعة والثاني ان يكون
ذلك التغير حادثا لا دفعة بل على التدريج سيئا فسيئا وقد بينا ان القسم الاول لا يقتضي تعاقب الآنات
وذلك محال فبقي القسم الثاني وهذا الكلام قد سلف ذكره والعجب من الشيخ كيف يكرر هذه الكلمات
الكثيرة في مثل هذا الكتاب الصغير **قال الشيخ** والتغيرات التي في الكم بين نهايتي الصغر و
الكبر والتي في الكيف بين نهايتي الضدين والتي في الاين بين نهايتي مكانين بينهما غاية البعد
وكل ما تقتضيه طبيعته فليسكن فيه ان كان هرب عما عنه الى ما اليه فالطرف المتوجه اليه يكون فيه
بالطبع والذي بالقسر بعد الذي بالطبع ولان كل حركة مبتدية في العالم فهي بعد ما لم تكن فيها فلها
قبل والقبل زمان فالزمان اقدم من الحركة المبتدية فهو اذن اقدم من التي في الكم والكيف والاين
المستقيم فالتغير الذي يتعلق به الزمان هو الذي يكون في الوضع المستدير الذي يصح له ان يتصل
اي اتصال بسبب **قال المفسر** لما اثبت فيما تقدم ان الزمان مقدار الحركة اراد في هذا الفصل



ان يبين انه مقدار الحركة المستديرة وتقريره ان نقال الزمان يمتنع ان يكون له اول وآخر فلما ثبت
انه مقدار الحركة وجب ان يكون تلك الحركة حركة لا اول لها ولا آخر والحركة التي تكون كذلك ليست الا الوضعية
المستديرة فهذا تقرير هذا الكلام الى تقرير مقدمات المقدمة الاولى اثبات ان الزمان ليس له
اول ولا آخر واحتجوا عليه بانه لو كان له اول لكان عدمه قبل وجوده قبلية بالزمان فيلزم من فرض
عدم الزمان فرض حصوله وهو محال وايضا لو كان له آخر لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيعود
التقرير المذكور المقدمة الثانية وهي قولنا الزمان مقدار الحركة وتقريرها تقدم المقدمة
الثالثة هي انه لما كان الزمان مقدار الحركة لزم من قدم الزمان قدم الحركة والامر فيه ظاهر لانه
لا يحصل الزمان عند عدم الحركة فلما ثبت ذلك ثبت قولنا الزمان يجب ان يكون مقدار الحركة المقدمة الرابعة
وهي ان جميع الحركات سوى المستديرة يمتنع ان تكون ازلية وتقريره من وجهين الاول انا بينا في باب الحركة
في اول الطبيعيات ان الحركة لا تحصل الا في مقولات اربعة الكم والكيف والاين والوضع اما الحركة
التي في الكم فهي انتقال من غاية الصغر الى غاية الكبر او بالعكس والتي في الكيف فهي انتقال من احد
الضدين الى الآخر والتي في الاين فهي حركة من مكان بينهما غاية المباينة اذا عرفت هذا فنقول
الحركة اما طبيعية واما قسرية واما ارادية اما الطبيعية فهي وجوب طبيعي عنه الحركة وتوجه
طبيعي الى ما اليه الحركة ومتى كان الامر كذلك كان مقصودنا الوصول الى المطلوب بعد حصول السكون فكل حركة
طبيعية فهي منتهية الى السكون والسكون عدم فكل حركة طبيعية فهي منتهية الى العدم فلا تكون هي الحركة
الحاملة للزمان واما القسرية فهي متاخرة عن الطبيعية فاذا كانت الطبيعية لا تصلح لان تكون حاملة
للزمان فالقسرية اولى ان لا تكون كذلك واما الحركة الارادية الغير المستديرة فظاهر ان شانها
ليست حالها مثبت بما ذكرنا ان كل حركة سوى المستديرة فانها ليست حاملة للزمان فوجب ان تكون
الحركة الحاملة للزمان هي المستديرة الوجه الثاني في اثبات هذا المطلوب ان الاستقراء دل على
انه لا شيء من الحركات المغايرة للحركة المستديرة بدائمة وكل حركة حاملة للزمان فهي دائمة ينتج فلا شيء من
الحركات المغايرة للحركات المستديرة حاملة للزمان فالحاملة للزمان يجب ان تكون هي المستديرة وتمام
المسئلة الثامنة في ذكر الاجوبة عن دلائل القائلين بان الزمان يمتنع ان يكون مقدارا للحركة
**قال الشيخ** ولما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره الا بالعرض اذ لو كان متحركا ما هو
ساكن لكان يطابق هذا الجزء من الزمان **قال المفسر** الذين قالوا الزمان لا يمكن ان يكون عبارة
عن مقدار الحركة احتجوا على صحة قولهم بامور احدها ان بتقدير الحركة يصح ان يقال الجسم يتحرك في

هذه الساعة الى الساعة الفلانية فكما لو صح ان يقال الجسم سكن من هذه الساعة الى
الساعة الفلانية فثبت ان نسبة الزمان الى الحركة والسكون على السوية واذا كان الامر كذلك
امتنع ان يقال الزمان مقدار الحركة ثم ان الشيخ ذكر في هذا الموضع ما يصلح ان يكون جوابا عن هذه الحجة
فقال ان السكون انما يتقدر بالزمان على سبيل العرض بمعنى ان الشيء الذي هو الان ساكن لو فرضنا انه
كان متحركا بدلا عن كونه ساكنا لكانت الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان واقول بل الحق ان
هذا الكلام انما يصح لو كان تصورنا لوجود الزمان موقوفا على تصور الحركة الا ان ذلك باطل ويدل عليه
وجوه الاول انا لو فرضنا شخصا غافلا عن وجود الافلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها بان كان
اعمى او كان جالسا في بيت مظلم فقد زعمنا انه بالضرورة يتخيل الحركات باسرها حتى والنفس فان هذا
الانسان يجد المدة امرا مستمرا باقيا والعلم بذلك ضروري وهذا يدل على انه سواء كان الحاصل هو
الحركة او السكون فان الزمان حاصل وذلك يقتضي ان يكون الزمان عارضا من عوارض الحركة الثاني
ان الحركة عبارة عن التغير من حال الى حال والعقل ما لم يفرض زمانين يحصل في احدهما الامر المنتقل عنه
ويحصل في الثاني الامر المنتقل اليه فانه لا يمكنه تعقل معنى الحركة والتغير فثبت ان تعقل ماهية الحركة
موقوف على تعقل ماهية الزمان فلو كان تعقل الزمان موقوفا على تعقل الحركة لزم الدور وانه باطل
الثالث ان العقل كما حكم بان الحركة لا يمكن وقوعها الا في زمان مخصوص فكذلك حكم بان السكون
لا يمكن حصوله الا في زمان مخصوص وكما لا يتوقف حكم العقل بحصول الزمان ظرفا للحركة على استحضار معنى
الحركة بل حكم بكون الزمان ظرفا للحركة والسكون على السوية ولم يخصص احد الامرين تفاوتا البتة واذا كان
الامر كذلك فقد بطل ما ذكره الشيخ من ان كون السكون مقدرا بالزمان تابع لكون الحركة مقدرة به ⊙
قال الشيخ والحركات الاخرى يقدرها الزمان لا بانه مقدارها الاول بل بانه معها كالمقدار
الذي في الذراع يقدر خشبة الذراع بذاته ويقدر سائر الاشياء بتوسطه وهذا لا يجوز ان يكون للزمان
واحد يقدر الحركات فوق واحد قال المفسر رضي الله عنه القائلون بان الزمان لا يجوز
ان يكون مقدارا للحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة ثانية وتقريرها انا لو قلنا بان الزمان مقدار الحركة
وجب القول بان هذه الساعة الواحدة التي نحن فيها ليست ساعة واحدة بل ساعات كثيرة الا ان هذا
باطل فالقول بان الزمان مقدار الحركة باطل بيان الشرطية من وجهين الاول ان مقدار الحركة
معناه مقدار امتداد الحركة ومقدار استمرارها ومقدار تقلبها ودوامها وبقاء الشيء ودوامه لا يجوز ان
يكون عبارة عن نفس الشيء وذاته او عن كيفية قائمة به لان العقل لا يستبعد ان يقال الشيء دام او



ام عن بقائه بالكلية واذا امتنع ان يكون بقاء الشيء ودوامه وجودا مباينا عنه امتنع ان يكون
كيفية في ذلك الدوام ومباينة لذلك الشيء لان كيفية الدوام لا معنى لها الا ذلك الدوام وذلك الاستمرار
الخاص بعينه فثبت ان مقدار كل حركة اما ان يكون عين وجود تلك الحركة واما ان يكون صفة قائمة بها و
حينئذ يلزم ان يكون مقدار كل حركة مغايرا لمقدار الحركة الاخرى فلو كان الزمان عبارة عن مقادير
لزم ان يكون كثيرا ... الموجودة معا بحسب كثرة الحركات الموجودة معا الوجه الثاني في
تقرير هذا المعنى ان يقال الحركة ماهيتها انتقال عن حال الى حال اخرى وذلك يقتضي ان يكون الزمان
الذي يحصل فيه الحالة المنتقل عنها مغايرا للزمان الذي يحصل فيه الحالة المنتقل اليها واذا كان كذلك
فالحركة من حيث هي هي تكون مستلزمة لزمان مستلزما لها بحسب ماهيتها وحقيقتها والواجب لذاته يمتنع
ان يكون واجبا لغيره فوجب ان تكون كل حركة فانها من حيث هي هي تكون مستلزمة للزمان اذا ثبت هذا
فنقول اما ان يقوم زمان واحد بكل الحركات واما ان يقوم بكل واحد منها زمان على حدة والاول باطل لان
الاول ان قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة محال والثاني ان الحركة المعينة اذا عدمت فقد عدم مقدارها
ايضا والحركة الاخرى لما كانت موجودة كان مقدارها ايضا كان موجودا فلو كان احد المقدارين عين
الاخر لزم كون المقدار الواحد معدوما موجودا معا وانه محال ولما بطل هذا القسم ثبت انه لا بد وان
يقوم بكل حركة زمان على حدة وذلك يوجب القول بان هذه الساعة الواحدة التي نحن فيها ليست ساعة
واحدة بل ساعات كثيرة وجدت باسرها دفعة واحدة وانما قلنا ان ذلك باطل لوجهين الاول انا نعلم
بالبديهة ان هذه الساعة التي نحن فيها ساعة واحدة لا ساعات كثيرة الثاني انه لو اجتمعت في
هذه الساعة الواحدة ساعات كثيرة لكان لا بد لمجموع تلك الساعات الكثيرة من زمان واحد يكون ظرفا
لها باسرها ويكون هي باسرها حاصلة فيه وذلك محال لان ذلك الظرف يكون ايضا حاصلا مع تلك
المظروفات ... فيفتقر ذلك الظرف الى ظرف اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا ان القول
بكون الزمان مقدار الحركة يفضي الى هذه الاباطيل فوجب ان يكون ذلك القول باطلا اذا عرفت هذا
فنقول ان الكلام الذي ذكره الشيخ في هذا الفصل يصلح ان يكون جوابا عن هذه الحجة وتقريره ان الزمان
عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم وعرض قائم بتلك الحركة فقط الا ان ذلك المقدار كما يقدر تلك
الحركة بالذات فكذلك يقدر سائر الحركات لمطابقته لتلك الحركة كما ان المقدار الموجود في خشبة الذراع
يقدر تلك الخشبة اولا وبالذات ويقدر سائر الاشياء بواسطة كونه مقدار تلك الخشبة واعلم ان هذا
الجواب ضعيف ويدل عليه وجهان الاول انا قد بينا على ان الحركة من حيث هي حركة مستدعية

الزمان واذا ثبت هذه الماهية موجب لحصول الزمان كان جميع الحركات متساوية في استلزام حصول
الزمان والحكم الثابت بالذات يمتنع ان يكون ثابتا بالعرض لما ثبت ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا
لغيره واذا كان كذلك امتنع ان يقال الزمان عارض لبعض الحركات بالذات وللباقي بالتبعية وايضا
فقد بينا انه لا معنى لمقدار الحركة الا كيفية استمرارها ودوامها وقد ذكرنا ان العلم الضروري حاصل بان
كيفية دوام الشيء يمتنع ان يكون صفة قائمة بشيء آخر مباين عنه بالكلية الوجه الثاني في بيان ضعف
هذا الجواب ان يقول الكم قسمان مقدار الحركات الكثيرة بالزمان على تقدير الاجسام الكثيرة بمقدار الخشبة
الواحدة ويقول انه لا نزاع في ان المقدار القائم بالخشبة التي هي الذراع مغاير للمقدار القائم بالجسم الذي هو
المذروع فانه من المحال ان يكون المقدار القائم بهذا الجسم عين المقدار القائم بالجسم الآخر واذا كان
كذلك فقوله ايضا ان مقدار هذه الحركة مغاير لمقدار تلك الحركة وان لكل حركة مقدارا على حدة فلا يكون
الزمان عبارة عن مقدار الحركة ثم ان لكل حركة مقدارا على حدة لزم القطع بان لكل حركة زمانا على حدة
وحينئذ يصير المثال الذي ذكره حجة عليهم قال الشيخ وكما ان الشيء الذي في العدد اما مبدأه
كالوحدة واما قسمته كالزوج والفرد واما معدودة كذلك الشيء في الزمان منه ما هو مبدأه كالآن
ومنه ما هو جزء كالماضي والمستقبل ومنه ما هو معدوده ومقداره وهو الحركة قال المفسر
القائلون بان الزمان لا يمكن ان يكون عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجج الاولى انا
لو نقول لو حصل لمقدار الحركة وجود لكان اما ان يكون حاصلا في الحال او في الماضي او في المستقبل
والاول باطل لان الحاضر لا يقبل الانقسام والزمان منقسم وحصول المنقسم في غير المنقسم محال والثاني
والثالث باطل ايضا لان الماضي والمستقبل معدومان ولا شيء من المعدوم بموجود فلا شيء
من الماضي والمستقبل بموجود الثاني هو ان الماضي هو الذي كان حاضرا ثم انقضى والمستقبل هو الذي
يتوقع حضوره الا انه لم يحضر لكن الحاضر ليس الا الآن الذي لا ينقسم فالماضي والمستقبل ليس الا
الآنات الحاضرة فيلزم كون الزمان مركبا من الآنات المتتالية وذلك عند القوم محال فثبت ان
مقدار الحركة لو كان موجودا لكان وجوده اما ان يكون في الحال او في الماضي او في المستقبل وثبت ان كل
هذه الاقسام باطل فيلزم ان يقال لا وجود لمقدار الحركة وهذا الكلام قوي في الالزام على الفلاسفة
اذا عرفت هذا فنقول الكلام الذي ذكره الشيخ في هذا الفصل يصلح ان يكون جوابا عن هذه الحجة وهو
ان يقال الآن ليس جزءا من اجزاء الزمان بل هو سبب لحصول الزمان وذلك لان الآن شيء غير منقسم
ثم انه بسيلانه وحركته يفعل الزمان كما ان النقطة تفعل بسيلانها وحركتها الخط والزمان [illegible]



منقسم الى الماضي والمستقبل فنسبة الآن الى الزمان نسبة المبدأ الى ذي المبدأ ونسبة الماضي والمستقبل
الى الزمان نسبة الزوج والفرد الى العدد واعلم ان هذا الجواب في غاية الضعف ويدل عليه وجوه الاول
انا لو قلنا لو كان الزمان موجودا لكان عبارة عن آنات متتالية وذلك لان الزمان عبارة عن الحال و
الماضي والمستقبل اما الحال فانه غير منقسم واما الماضي والمستقبل فهما الذي كان حاضرا او يتوقع حصوله
ويكون ايضا غير منقسم فيلزم ان يكون الزمان عبارة عن تتالي هذه الامور الغير المنقسمة وذلك عند القوم
محال فما ذكروه لا يصلح جوابا عن هذا الكلام [illegible] الثاني ان قولهم الآن شيء غير منقسم
وانه يفعل بسيلانه الزمان فذلك بعينه رجوع الى مذهب الامام افلاطون من ان الزمان جوهر قائم
بذاته مستقل بنفسه ثم انه يحصل له نسب متعاقبة متوالية الى الحوادث فبسببه يكون هذا اعتبارا
لهذا القول واعترافا بسقوط قول من يقول الزمان عبارة عن مقدار الحركة الثالث انهم زعموا ان الآن
طرف الزمان وصفة قائمة به فكيف زعموا ان الآن هو الاصل والمبدأ ولان الزمان انما يحصل من حركة
ومن [illegible] في هذه الكلمات [illegible] فيشتد الاضطراب فيها قال الشيخ والجسم الطبيعي
في الزمان لا بالذات بل لانه في الحركة وللحركة في الزمان قال المفسر القائلون بان الزمان
لا يمكن ان يكون عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة ثالثة وهي انا نحكم بان هذه الحركة
وجدت في هذا الزمان وكذلك نحكم بان هذا الجسم وجد في هذا الزمان ولا نجد في العقل تفاوتا بين
حصول هذه الحركة في هذا الزمان وبين حصول هذا الجسم في هذا الزمان فاذا كان كذلك كان نسبة
الزمان الى الحركة كنسبتها الى الجسم وذلك يمنع من كون الزمان مقدار الحركة اذا عرفت هذا فنقول الذي ذكره
الشيخ في هذا الفصل يصلح ان يكون جوابا عن هذا الكلام وتقريره ان يقال الجسم الطبيعي في الزمان لا لذاته
بل لانه في الحركة والحركة في الزمان فاعلم ان هذا الكلام في غاية الضعف لان الزمان لما كان
مقدار الحركة كان عرضا موجودا في الحركة والحركة عرض موجود في الجسم فلزم ان يكون الزمان موجودا
في الجسم وبهذا البيان يظهر كون الزمان موجودا في الجسم ولا يظهر منه معنى كون الجسم موجودا في الزمان
والبحث انما وقع عن معنى قولنا الجسم موجود في الزمان والكلام الذي ذكره يقتضي كون الزمان موجودا في الجسم
وذلك من العجائب قال الشيخ ذوات الاشياء الثابتة وذوات الاشياء الغير الثابتة
من جهة والثابتة من جهة اذا اخذت من جهة ثباتها لم تكن في الزمان بل مع الزمان ونسبة ما مع الزمان
وليس في الزمان هو الدهر ونسبة ما ليس في الزمان الى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان ان
تسمى السرمد والدهر في ذاته من السرمد وبالقياس الى الزمان دهر قال المفسر رضي الله عنه

القايلون بان الزمان لا يجوز ان يكون عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة خامسة وتقريرها
ان ذات الله تعالى سبحانه منزه عن الحركة والتغير ثم انا نعلم بالضرورة انه سبحانه كان موجودا قبل هذا اليوم
وانه الآن موجود مع هذا اليوم وانه سيبقى بعد انقضاء هذا اليوم فلما صدق عليه سبحانه انه كان وانه الان
كاين وانه سيكون ثبت ان هذه المفهومات لا تعلق لها البتة بالحركة والتغير وايضا فالجواهر العقلية
موجودات مجردة عن الحركة ولواحقها ثم انه يصدق عليها انها موجودة مع الباري تعالى دايما الا ان حصول كلم
وجوده ولكن لا نقول ذلك وعند دليل اهل السنة في اثبات واجب الوجود على ان المعلول لا يمتنع ان
يكون موجودا مع العلة وان لا يجوز ان يتاخر عنه البتة فثبت ان مفهوم المعية حاصل ههنا مع امتناع الحركة
والتغير فيمتنع حصولها ههنا وذلك يدل على ان الامر الذي لاجله يحصل معنى القبلية والمعية والبعدية
حاصل في الموضع الذي يمتنع حصول معنى الحركة والعزونه وذلك يقتضي ان يكون حصول القبلية والمعية و
البعدية لا تعلق له بالحركة اذا عرفت هذا فنقول الفصل الذي ذكره الشيخ ههنا يصلح ان يكون جوابا عن هذه
الحجة وتقريره ان يقال نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة
الثابت الى الثابت هو السرمد فهذا حاصل هذا الكلام واعلم ان كلام الشيخ فيه كثير فايدة وذلك لانا قد
دللنا على ان المفهوم من القبلية والمعية والبعدية حاصل في المعنى الذي يمتنع حصول معنى الحركة والتغير فيه
وذلك يقتضي ان يكون حصول معنى القبلية والمعية والبعدية لا يتوقف على حصول الحركة والتغير وهذا برهان
قاطع على حصول هذا المطلوب ولا دافع له الا ان يقول المتقدم واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لذاته لكنه
ما كان موجودا قبل هذا اليوم وليس موجودا مع هذا اليوم ولا يبقى موجودا بعد هذا اليوم لان الاله [illegible] هذا
القول معلوم بالضرورة لان الذي يصدق عليه انه ما كان موجودا قبل هذه الساعة وليس موجودا مع هذه
الساعة ولا يكون موجودا بعد هذه الساعة يكون عدما محضا ونفيا صرفا فالقول بانه يكون مع ذلك واجب الوجود
لذاته ممتنع العدم لذاته يجمع بين النقيضين وهو معلوم البطلان بالبديهة ثم ان الشيخ لم يبلغ هذا الكلام
الا ان قال نسبة الثابت الى المتغير مسماة بالدهر ونسبة الثابت الى الثابت مسماة بالسرمد وذكر
هذا الكلام في هذا المقام ضعيف وبيانه من وجوه الاول انه ما زاد على ذكر هذه الالفاظ الخالية
ومعلوم ان ذلك لا يدفع الحجة المعينة الثاني انه لم يبين ان هذا الذي سماه بالدهر والسرمد هل هو
نفس هذه النسبة المخصوصة او هو امر اخر يقتضي حصول هذه النسبة المخصوصة فان كان الاول فهو اقول
في الزمان مثله وهو انه لا معنى للزمان الا نفس هذه القبليات والمعيات والبعديات من غير اثبات
امر اخر ولم نعلم ان الزمان موجود يقتضي حصول هذه النسبة ولم يقل الدهر موجود يقتضي هذه النسبة المخصوصة



اما الفرق بين البحثين واما الثاني وهو ان يقال المسمى بالدهر وبالسرمد موجود مخصوص يوجب حصول
هذه النسبة فكان ينبغي ان يبين انه جوهر او عرض فان كان جوهرا فهو من الجواهر الجسمانية او من الجواهر
المجردة وان كان عرضا فهو من اي اجناس الاعراض فان هذا البحث لا يصير معلوما الا بذكر هذه
التفاصيل الثالث ان يقال انكم زعمتم ان نسبة الثابت الى المتغير هو الدهر فنقول هذا
الذي سميته بالدهر اما ان يكون ثابتا او متغيرا فان كان متغيرا فالثابت اما ان يجوز جعله سببا لحصول
النسب المتغيرة او لا يجوز فان جاز فلم لا يجوز ان يقال المقتضي لحصول النسب بين المتغيرات الى بعض
شيء ثابت كما هو قول افلاطون وان لم يجز فكيف جعلتموه سببا لحصول النسب الحاصلة بين الثابت والمتغير
فان مثل هذه النسب تكون متغيرة فاذا كان المسمى بالدهر ثابتا والثابت لا يجوز جعله سببا لحصول
النسب المتغيرة ونسبة الثابت الى المتغير نسبة متغيرة لزم امتناع كون الدهر سببا لحصول هذه النسبة
واما ان كان المسمى بالدهر امرا متغيرا في ذاته فالشيء المتغير في ذاته هل يمكن جعله سببا لحصول النسبة
مع الاشياء الثابتة او لا يمكن فان امكن فلم لا يكن الزمان كافيا في ذلك حتى لا يحتاج الى اثبات هذا الدهر
وان لم يمكن فكيف جعلتم الدهر المتغير في ذاته سببا لحصول النسبة الى الاشياء الثابتة واعلم ان كلام
الشيخ في هذا الكتاب يشعر بان الدهر شيء ثابت في ذاته لانه قال الدهر في ذاته من السرمد وبالقياس
الى الزمان دهر ومعناه ان الدهر في ذاته شيء ثابت غير متغير الا انه اذا انتسب الى الزمان الذي هو
موجود متغير في ذاته سمي دهرا وهذا تصريح بان الدهر ثابت في ذاته الا انه مع كونه كذلك فانه يقتضي
حصول هذه النسبة المتغيرة وفي ذلك اعتراف بان الشيء قد يكون ثابتا في ذاته ومع ذلك فانه يقتضي تغير
الاحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة واذا كان الامر كذلك فهذا عين مذهب افلاطون من ان الزمان
جوهر قايم بنفسه مستقل بذاته الا انه يقتضي تقدير هذه الاحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة فقد ظهر ان
الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من المباحث المتعلقة
بالزمان الا بالرجوع الى مذهب افلاطون قال الامام المفسر رضي الله عنه الاقرب عندي ان الحق في الزمان
وفي المدة هو مذهب افلاطون وهو انه موجود قايم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبرنا نسبة ذاته الى
ذوات الموجودات الدايمة المبرأة عن التغير سمي بالسرمد من هذا الاعتبار وان اعتبرنا نسبة ذاته
الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذاك هو الدهر وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة
معه فذاك هو المسمى بالزمان واما مذهب ارسطاطاليس بان الزمان مقدار الحركة فقد عرفت بالدلايل
القاهرة فساده واما مذهب افلاطون فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية اقرب وعن طعنات الشبهات ابعد

في مذهب افلاطون في ماهية الزمان ورجحانه

ومع ذلك فالعلم التام بحقائق الاشياء ليس الا عند الله تعالى والعلوم دليل اخر على ان الزمان لا يجوز ان يكون
مقدار الحركة وتقريره ان يقال الزمان لو فرض عدم الزمان يوجب وجوده لان كل ما عدم فانه يكون عدمه بعد وجوده
بعدية بالزمان فيكون فرض عدم الزمان موجبا لوجوده وكل ما كان كذلك كان واجب الوجود لذاته
فثبت ان الزمان واجب لذاته فلو كان مقدار الحركة وعرضا حالا فيها لكانت الحركة شرطا لوجود ما هو
واجب لذاته وما كان كذلك اولى ان يكون واجبا لذاته فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها هذا خلف
الحركة علة لحصول الزمان والمحرك علة الحركة فالمحرك علة الزمان ولكل محرك … كل
المستديرة ولا كل محرك حركة مستديرة بل التي ليست بالقسر ويتضح ان الزمان قبل القسر
اما قوله الحركة علة حصول الزمان فهذا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان الحركة عبارة عن التغير حالة
الحالة الحاصلة وذلك لا يعقل الا اذا كان زمان ما منه الحركة مغايرا لزمان ما اليه الحركة فثبت ان الحركة
مسبوقة بحصول ماهيتها الى الزمان فلو كانت الحركة علة لحصول الزمان لكان الزمان مفتقرا الى الحركة حينئذ
يلزم افتقار كل واحد منهما الى الاخر وذلك محال الثاني لو كانت الحركة علة لحصول الزمان لوجب ان
يكون لكل حركة زمان … فيلزم كون الازمنة متعددة بحسب تعدد الحركات فيلزم حصول الازمنة الكثيرة دفعة
واحدة وهو محال الثالث ان الزمان عندهم عبارة عن مقدار امتداد الحركة فلو قلنا الحركة علة لحصول
الزمان لكان معنى هذا الكلام ان الحركة علة لبقائها ولدوامها وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته فيلزم كون
الحركة واجبة لذاتها وهو محال الرابع انا بينا انا وان فرضنا ارتفاع جميع الحركات والتغيرات فان
صريح العقل يقضي ببقاء المدة والزمان وذلك يدل على ان الزمان غني في وجوده عن الحركة فثبت ان قوله
الحركة علة لحصول الزمان ليس بصواب واما بقية الكلام فظاهر غني عن التفسير الفصل السابع

*علة*

في احوال الحركات وفيه مسائل المسئلة الاولى في اثبات ان الحركات المستديرة ارادية

*في احوال الحركات*

كل حركة عن محرك غير قسري فاما عن محرك طبيعي او نفساني ارادي وكل محرك طبيعي فهو بالطبع يطلب
شيئا ويهرب عن شيء فحركته من طرف متروك لا بقصد مقصود … وليس شيء من الحركات المستديرة
بهذه الصفة فان كل نقطة فيها مطلوب ومهروب عنها فلا شيء من الحركات المستديرة بطبيعي فاذن الحركة الموجبة
للزمان نفسانية ارادية فالنفس علة لوجود الزمان … الحركة اما ان تكون طبيعية او قسرية او
ارادية والدليل على هذا المطلوب ان حركة الجسم لا بد لها من مؤثر ومؤثرها … اما ان
يكون حالة في ذلك الجسم او يكون مباينا عنه اما الحالة فيه فان لم يكن له شعور بالاثر الصادر عنه فهو
الطبيعي وان كان له شعور بذلك الاثر فهو الارادي واما ان كان ذلك المحرك مباينا عنه فذلك هو القسري



ان كل حركة فهي اما طبيعية واما قسرية واما ارادية ثم نقول الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية
والدليل عليه ان الحركة المستديرة كل نقطة فارقها المتحرك فانه هرب عنها عين طلبه لها وحركته
عنها عين توجهه اليها ولو كانت هذه الحركة طبيعية لكان الهرب بالطبع عن الشيء عين الطلب الطبيعي
للشيء وذلك محال فثبت ان الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية ويمتنع ايضا ان تكون قسرية لان
القسر على خلاف الطبيعة فاذا امتنع كونها طبيعية امتنع ايضا كونها قسرية ولما بطل هذان القسمان
ثبت كونها ارادية فثبت ان الحركات المستديرة كلها ارادية وفيه نظر لان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال
ان الجسم المستدير قبل وصوله الى تلك النقطة طالبا لها بالطبع ثم عند الوصول اليها يصير هاربا عنها
بالطبع وذلك لا يوجب التناقض لانه انما يكون طالبا للوصول الى تلك النقطة قبل الوصول اليها فاما
يصير هاربا عنها عند الوصول اليها فالطالب والهارب لم يحصلا في زمان واحد وحسب شرط واحد
بل في زمانين وحسب شرطين مختلفين وذلك لا امتناع فيه والذي يدل على انه غير ممتنع وجوه الاول
انه لا نزاع في ان الحركة المستقيمة قد تكون طبيعية ثم ان الحجر النازل بالطبع يكون قبل وصوله الى حد
معين من تلك المسافة يكون طالبا للوصول اليه ثم عند وصوله اليه يصير هاربا عنه فاذا عقل ذلك في
الحركة المستقيمة فلم لا يعقل مثله في الحركة المستديرة الثاني ان الطبيعة توجب السكون بشرط الحصول
في المكان الطبيعي وتوجب الحركة بشرط الحصول في المكان الغريب فثبت ان كون الشيء الواحد موجبا
لحالتين متضادتين بحسب شرطين مختلفين في زمانين متغايرين غير ممتنع الثالث ان عندهم
الحركات المستديرة ارادية فقبل وصول الجسم المستدير الى النقطة المعينة يكون الوصول اليها مطلوبا بالارادة
ثم عند الوصول اليها يصير ذلك الوصول مهروبا عنه بحسب الارادة فاذا عقل كون الشيء الواحد مطلوبا
مهروبا عنه في وقتين وعند شرطين بحسب الارادة فلم لا يجوز مثله بحسب الطبيعة
فاذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية فالنفس علة وجود الزمان اقول لما ثبت فيما
تقدم ان الحركة الحافظة للزمان حركة دورية وثبت فيما تقدم ان الحركة الدورية ارادية لزم ان يقال
الحركة الحافظة للزمان حركة ارادية ثم نقول فاعل الحركة الارادية هو النفس وهذا ينعكس الى ان النفس هي
الفاعلة للحركة الارادية وثبت ان تلك الحركة الارادية هي الفاعلة للزمان فالنفس فاعل فاعل الزمان
فتكون هي الفاعلة للزمان وهي العلة لوجود الزمان المسئلة الثانية في اثبات ان الجسم لا يحرك
لذاته كل حركة فلها محرك لان الجسم لو كان يتحرك لانه جسم او لا لانه جسم فان تحرك لانه
جسم وجب ان يكون كل جسم متحركا فاذن حركته عن سبب اخر اما فيه واما خارج عنه ◎

رضي الله عنه الكلام التام في تقرير هذا الكلام ان نقول الحركة لا بد لها من
موثر وذلك الموثر اما ذات المتحرك واما غيره ويمتنع ان يكون ذاته فبقي ان يكون غيره فيفتقر في تقرير
هذا الدليل الى بيان مقدمات الاولى ان الحركة لا بد لها من موثر وقد دللنا عليه وهو ان الحركة
لا يعقل كونها مستقلة بذاتها لانها نعت من نعوت الجسم وصفة من صفاته ولا يعقل حصولها الا
كذلك وكل ما كان كذلك فهو مفتقر في تحققه الى الغير وكل ما افتقر في تحققه الى الغير فهو ممكن لذاته
وكل ممكن لذاته فلا بد له من موثر فتحقق ان الحركة لا بد لها من موثر المقدمة الثانية وهي قولنا انه
يمتنع ان يكون الجسم متحركا لذاته فقد استدل عليه الشيخ هاهنا بانه لو تحرك الجسم لوجب ان يكون كل جسم
متحركا واعلم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بمزيد تقرير وهو ان يقال الاجسام متساوية في الجسمية ولو كانت
الجسمية مقتضية للحركة لكانت الاجسام باسرها متساوية في الموجب فيلزم من استوائها في الموجب استواؤها
باسرها في الاثر وهو الحركة فالكلام الذي ذكره الشيخ لا يتم الا بتقرير هذه المقدمات ولقائل ان
يقول السؤال عليه من وجوه الاول لم قلتم ان الاجسام باسرها متساوية في الجسمية وما الدليل على صحة هذه
المقدمة وتقريره ان المعقول من الجسم انه ماهية تقبل الابعاد الثلثة ولا يلزم من الاستواء في قابلية
الابعاد الثلثة الاستواء في تمام الماهية لما ثبت ان الماهيات المختلفة لا يبعد اشتراكها في بعض اللوازم
واما تلك الماهية التي عرضت لها هذه القابلية فهي غير معلومة الا من حيث هي كذلك واذا كان الامر كذلك
فكيف يعرف كونها متساوية في تمام الماهية فثبت ان هذه المقدمة غير معلومة لا يقال الدليل على
استوائها في تمام الماهية انا نقسم الجسم الى الحار والبارد واللطيف والكثيف والعلوي والسفلي ومورد التقسيم
مشترك فيه بين الاقسام فوجب ان يكون كون الجسم جسما الذي هو مورد هذا التقسيم امرا مشتركا فيه بين الكل
لانا نقول هذا باطل لانه يمكننا تقسيم الاعراض الى الكم والى الكيف وغيرهما ثم لم يلزم منه تماثل الاعراض
في تمام الماهية فكذا هاهنا السؤال الثاني هب انا سلمنا ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية لكن لم قلتم انه يلزم
من هذا القدر استواؤها في جميع اللوازم والدليل عليه ان الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية متساوية
في تمام الجسمية ثم انه لم يلزم ان يصح على الفلكيات كل ما صح على العنصريات وبالعكس فكذا هاهنا فان قلتم
ان ذلك الاختلاف انما جاء بسبب فصل منقول فلم لا يجوز هاهنا مثله وحينئذ يحصل المقصود ثم ابطلها
بالدليل القاطع … السؤال الثالث ان المبدا القريب للحركة اما ان يكون … او لا يكون
الاول … ان هذا المبدا يقتضي هذه الحركة المعينة فكيف … ما يقول في المبدا لهذه الحركة
المعينة فان وجب ان يكون اختصاصه بتلك الحركة لاجل علة اخرى وجب ان يكون اختصاصه بتلك العلة



لاجل علة ثالثة ولزم التسلسل وان عقل ان يكون اختصاصه بتلك العلة لا لاجل علة اخرى فلم لا يجوز مثله
في الحركة واما ان قلنا ان تلك الحركة انما حصلت في ذلك الجسم بسبب فصل يقول الاختصاص بذلك الجسم بذلك
ذلك الاختصاص من ذلك الجسم دون سائر الاجسام اما ان يكون لاجل ان ذلك الجسم اولى من غيره بذلك الفصل
او لغيره فان كان كذلك لاجل حصول تلك الاولوية عاد الكلام في سبب حصول تلك الاولوية وان كان
ذلك عن شرط حصول تلك الاولوية فحينئذ يكون اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الاثر دون سائر
الاجسام مع استواء جميع الاجسام في القابلية مع انه ليس شيء منها اولى بذلك القبول من الاخر الا انه
يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح واذا عقل ذلك فلم لا يعقل مثله في اصل الحركة وهو
ان يقال ان تلك الحركة قد ترجح وجودها على عدمها لا لمرجح وحينئذ يبطل اصل هذا الدليل فهذا تمام الكلام
على هذا الدليل واعلم ان الشيخ لما اثبت انه لا يجوز ان يكون الجسم متحركا لذاته التزم منه انه لا بد وان
يكون متحركا لغيره ثم ان ذلك الغير اما ان يكون حالا فيه واما ان يكون مباينا عنه فالحصر قال ان ذلك
الشيء الخارج اما قوة فيه واما خارج عنه المسئلة الثالثة في بيان انه لا بد من انتهاء المحركات
المحركات في كل طبقة تنتهي الى محرك اول لا يتحرك والا      الى محرك اول لا يتحرك
لاتصلت محركات متحركات بلا نهاية فاتصلت اجسام بلا نهاية فكان لجملتها حجم غير متناه وهذا محال
ولو كان كل متحرك انما يتحرك لان شيئا اخر حركه الى غير النهاية لزم اما الدور وهو
ان يكون محرك هذا ذاك ومحرك ذاك هذا وهذا يقتضي تقدم حركة كل واحد منهما على حركة الاخر اما بالرتبة
واما بالزمان وذلك محال واما التسلسل وذلك يقتضي وجود اجسام لا نهاية لها وقد دللنا على انه محال
فلم يبق الا ان يقال هذه المتحركات تنتهي الى محرك لا يتحرك البتة وان كان محركا لكنه يكون متحركا من
تلقاء نفسه لا بتحريك غيره وذلك هو المطلوب المسئلة الرابعة في بيان ان القوة الجسمانية لا تقوى
على افعال غير متناهية      ليس من شان جسم من الاجسام ان يكون له قوة على امور غير
متناهية فانه لا يمكن ان يقوى الجزء مقابلة شيء من ذلك الغير المتناهي لانه جزء من مبدا محدود وداعية ما يقوى
عليه الكل من ذلك المبدا يكون غير متناه وكذلك الجزء الاخر فمجموعهما يكون غير متناه
كل قوة حالة في الجسم فانه يجب كونها منقسمة بحسب انقسام ذلك المحل والكلام في مباحث هذه الحجة
سياتي في مسئلة اثبات النفس الناطقة ان شاء الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول حاصل القوة اما ان تقوى
على التحريك والتاثير او لا تقوى عليه البتة والثاني باطل لان حال القوة لم تقو على التاثير الشيء
يكون حال القوة قوة على شيء اصلا وحينئذ يلزم ان يكون القوة على الشيء غير قابلة للانقسام وقد بينا انها

يجري قابلة للانقسام هذا خلف وثانيهما ان جزء القوة يقوى على ما شاء ثم نقول جزء القوة لان يقوى على مثل
ما يقوى عليه الكل او لا يكون كذلك والاول باطل والا لزم ان يكون الجزء مساويا للكل وهو محال ولما بطل
هذا تعين الثاني وهو ان يقال جزء القوة لا يقوى على مثل ما يقوى عليه كل القوة وحينئذ يلزم ان يكون
مقوى الجزء متناهيا ومقوى الكل ضعف مقوى الجزء وضعف المتناهي متناه فمقوى كل القوى الجسمانية يجب ان
يكون متناهيا وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول الكلام على هذه الحجة من وجوه الاول انا لا نسلم
لا نسلم ان القوى الحالة في الجسم يجب ان تكون منقسمة وذلك ان يعتبر ان يكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى
كانت القوى القائمة بالجزء الذي لا يتجزى لم يلزم كونها منقسمة لكنا بينا ان الحق هو اثبات الجزء الذي لا يتجزى
الثاني ان النقطة والوحدة كل واحدة منهما شيء غير منقسم فنقول هذا الشيء ان كان جوهرا افتقر الى الجوهر
الفرد وان كان عرضا فمحله ان لم يكن منقسما افتقر الى الجوهر الفرد وان كان منقسما فحينئذ يكون اعترافا
بان انقسام المحل لا يقتضي انقسام الحال وحينئذ لا يلزم من كون الجسم منقسما ان تكون القوى الجسمانية منقسمة
الثالث هب ان القوى الجسمانية منقسمة لكن مقوى الجزء الجسماني يكون مساويا لمقوى الكل لكن لم قلتم
ان عدم المساواة لا يحصل الا اذا صار فعل الجزء منقطعا ولم لا يجوز ان يحصل ذلك التفاوت بطريق اخر وهو
الدليل لم لا يجوز ان يقال ان ذلك التفاوت يظهر لكون فعل الجزء ابطأ ويكون فعل الكل اسرع مع كون
كل واحد منهما باقيا ابدا الرابع ان دليلكم معارض بفعل الجزء وهو ان ذات هذه القوى الجسمانية وكيفيتها
في اثرها لا تنتهي الى وقت الا ويمكن بقاؤه بعد ذلك والا فقد انتقل من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
وانه محال واذا ثبت هذا وجب القطع بان هذه القوى الجسمانية ممكنة البقاء ابد الاباد وفيه اثبات ابقاء ما
وذلك يبطل قولكم فالمحرك الاول الذي لا يتناهى قوته اذن ليس بجسم ولا في جسم وليس
بمتحرك لانه اول ولا ساكن لانه لا يقبل الحركة والساكن هو عادم الحركة زمانا ما لو كان من شأنه
انه قد تلخص فيما مضى ان الزمان ليس له اول ولا اخر وثبت انه مقدار الحركة
فانتج منهما اثبات حركة ازلية ابدية ثم بين ان كل حركة فلابد لها من محرك ثم بين ان المحرك لا يجوز
ان يكون قسريا والا لزم اثبات اجسام لا نهاية لها ولا يجوز ان يكون طبيعيا لما ثبت ان القوى الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية فالقوى القوية على الحركات الازلية الابدية يجب ان لا يكون جسمانية
اصلا وذلك يدل على ان موجد هذه الحركة الازلية الابدية لا يمكن ان يكون جسما ولا حالا في الجسم
اصلا فهذا هو الطريق المشهور في اثبات ان مدبر العالم الجسماني لا يكون جسما ولا جسمانيا ولما
ثبت ذلك وجب ان لا يكون متحركا ولا ساكنا اما انه ليس بمتحرك فظاهر واما انه ليس بساكن فلان



الساكن هو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك والذي من شأنه ان يتحرك هو الجسم او الجسماني فاذا
لم يكن جسما ولا جسمانيا لم يكن من شأنه ان يتحرك واذا كان كذلك امتنع كونه ساكنا المسئلة
السادسة في بيان ان كل جسم فانه لا ينفك في ذاته عما يكون مبدأ الحركة
الاجسام الحاصلة في طبعتها غير مبدأ الحركة وذلك لان كل جسم فاما ان يكون قابلا للنقل عن موضعه
الطبيعي او غير قابل فان كان قابلا فهو قابل للتحريك المستقيم فلا يخلو اما ان يكون في طباعه مبدأ
ميل الى مكانه الطبيعي او لا يكون لكنا نشاهد بعض الاجسام في طباعها ميل الى جهة من الجهات
وكل ما اشتد الميل قاوم المحرك بالقسر حتى تتفاوت النسب تفاوت ما فيها من قوة الميل فان كان جسما
لا ميل فيه وقبل حركة قسرية وكل حركة فانما تكون في زمان فليكن ذلك الزمان كذا فان تلك الحركة نسبة الى زمان حركة جسم
ذي ميل في القسر نسبة ميله الى ميله نسبة الزمانين فيكون نسبة قسر ما لا مقاومة فيه على نسبة قسر
في جسم ذي ميل وهذا خلف فاذن كل جسم قابل للنقل عن موضعه الطبيعي ففيه مبدأ الحركة
اعلم انا ندعي ان كل جسم فانه لا ينفك عن مبدأ الحركة والدليل عليه ان كل جسم فانه لابد وان يكون حاصلا
في حيز معين واذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون خروج ذلك الجسم عن ذلك الحيز الذي له ممكنا او لا يكون ممكنا
اما الاول فهو الجسم الذي يقبل الانتقال عن حيزه المعين واما الثاني فهو الجسم الذي لا يقبل الانتقال عن حيزه
المعين ونحن نبين ان كل واحد من هذين القسمين فانه لابد وان يحصل فيه قوة تكون مبدأ الحركة اما القسم
الاول فهو الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة فالذي يدل على انه لابد وان يحصل فيه ميل معاوق عن الحركة
القسرية انا لو فرضناه خاليا عن الميل المعاوق وفرضنا ان قاسرا قسره على الحركة فتلك الحركة لابد وان
تقع في زمان او تقع لا في زمان والقسم الثاني باطل لان ... فثبت ان حصول تلك الحركة انما اتفق ان تقع
وتقع في زمان فنقول ان ذلك الجسم لو حصل فيه معاوق لصارت تلك الحركة القسرية بطيئة فلنفرض جسما
حصل فيه ميل معاوق ولنفرض ان الجسم تحرك مائة ذراع من المسافة بالحركة القسرية مع ذلك الميل
المعاوق في عشر ساعات ولنفرض ان الجسم الخالي عن الميل المعاوق تحرك مائة ذراع من المسافة
في ساعة واحدة فيكون زمان حركة الجسم الخالي عن المعاوق عشر زمان حركة الجسم الموصوف بذلك المعاوق
فلنفرض جسما اخر حصل فيه معاوق اضعف من المعاوقة الاولى حيث يكون معاوقته عشر المعاوقة
الاولى فيكون نسبة هذه المعاوقة الى المعاوقة الاولى نسبة زمان حركة الجسم الخالي عن المعاوقة الى
زمان حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة فيلزم ان يحصل حركة الجسم الموصوف بهذه المعاوقة الضعيفة في
الساعة الواحدة وكان يحصل حركة الجسم الخالي عن المعاوقة في الساعة الواحدة فيلزم ان يكون

حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة متساوية في السرعة والبطؤ لحركة الجسم الموصوف الذي لا معاوقة
وذلك محال فثبت ان القول بان الجسم الخالي عن المعاوقة يحصل حركته في زمان محال ولقائل ان يقول
انه يحصل حركته لا في زمان وذلك ايضا محال لان كل حركة فانها تقع على مسافة منقسمة فيحصل في
النصف الاول من المسافة قبل نصفها الثاني ثم بعد يحصل في النصف الثاني من المسافة في النصف الثاني من
تلك الحركة ومتى حصلت القبلية والبعدية وجب حصول الزمان فثبت ان الجسم الخالي عن مبدا الحركة
لو قبل حركة قسرية لكان حصول تلك الحركة القسرية اما ان يكون في زمان او لا في زمان وثبت فساد القسمين
فوجب ان يكون وجود هذه الحركة ممتنعا ولقايل ان يقول السؤال على ما ذكرتم من وجهين الاول
ان يقول هذا الدليل الذي ذكرتم انما يتم لو كانت الحركة لا تستحق الزمان الا بسبب المعاوقة وذلك باطل
بل الحركة تستحق لذاتها قدرا من الزمان وتستحق بسبب الميل المعاوق قدرا اخر واذا كان الامر كذلك فحينئذ
لا يلزم ان تكون الحركة الخالية عن المعاوق مساوية في الزمان للحركة الحاصلة مع المعاوق الضعيف وتمام
الكلام في تقرير هذا السؤال قد ذكرناه في مثل هذا الدليل في مسألة الخلا فلا فائدة في الاعادة السؤال
الثاني هو ان الميل المعاوق يكون كالمضاد المعاند للحركة القسرية فحصولها حاصل كالحكم ان الجسم اذا
كان خاليا عن المعاوق تمكن من قبيل الحصول وتكون شرط امكان حصولها ان يكون الامر المعاند له والمنافي له
ممكن حاصلا وذلك على خلاف العقل فان الشي عند عدم المعاند والمنافي يكون اولى بالحصول منه حال
قيام المنافي والمعاند له      فان لم يكن قابلا للنقل عن موضعه الطبيعي ولا اجزاؤه
نسبته الى الحركة ما يجري به وما يكون محويا فانه ليست واجبة لذاتها اذ ليست بعض الاجزاء التي نفرض فيه
اولى بملاقات عدد منها او موازاة عدد منه من بعض فاذن في طبايعها ان تعرض بينها المناسبات
وفي قابل للنقل عن موضعه ثم نبرهن بذلك البرهان ان فيها مبدا الحركة وضعية مستديرة
لما بين ان الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة لا بد وان يكون فيه مبدا الحركة انتقل الى بيان ان الجسم الذي
لا يقبل الحركة المستقيمة يجب ايضا ان يحصل فيه مبدا الحركة وتقريره ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو
بسيط وكل جسم بسيط فانه يكون قابلا للحركة المستديرة وكل ما يقبل الحركة المستديرة فلا بد وان يكون
فيه مبدا حركة ينتج ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ففيه مبدا الحركة فهذه مقدمات ثلث لا بد من تقريرها
المقدمة الاولى فقد اهملها الشيخ ولا بد من ذكرها فنقول الدليل على انه لا مركب الا وهو من الجسم الذي يقبل
الحركة المستقيمة لو كان مركبا لكان قابلا للانحلال والتفرق ولكن الانحلال لا يحصل الا بالحركة المستقيمة
فلو كان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة مركبا لكان قابلا للحركة المستقيمة هذا محال ولقايل



ان يقول هذا بناء على ان الجسم الذي يكون حقيقة واحدة من اجسام مختلفة الطبايع يكون قابلا للانحلال
وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال تلك الاجسام وان كانت مختلفة الطبايع الا ان حقيقة كل واحد منها تقتضي
اعيانها ولذاتها ان يكون متصلا بالاخر وعلى هذا التقدير فانه لا يكون ذلك المركب قابلا للانحلال
والجسمان يجب عنه بقولنا حقيقة كل واحد من تلك البسايط تقتضي ان يكون شكله هو الكرة فلو اقتضت ان
يكون هو متصلا بالاخر وملتصقا به لوجب ان لا يكون شكله هو الكرة فحينئذ يلزم ان يكون الطبيعة الواحدة
مقتضية للمتنافيين وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان كل مركب فانه يقبل الانحلال وحينئذ تم الدليل المذكور
المقدمة الثانية وهي قولنا ان كل جسم بسيط فانه يقبل الحركة المستديرة فالدليل عليه ان ذلك
الجسم لا بد وان يحيط به شي فان لم يكن كذلك فلا بد وان يكون هو محيطا بشي واذا كان الامر كذلك
فلنفرض دايرة في هذا الجسم ولنفرض ان نقطة معينة من تلك الدايرة سامتت نقطة معينة من الارض
فما صح على تلك النقطة ان سامتت النقطة المعينة من الارض وجب ان يصح على ساير النقط المفروضة
تلك الدايرة ان سامتت تلك النقطة المعينة من الارض ضرورة ان كل ما صح على الشي صح على مثله ومتى ثبت
هذا الجواز ثبت كون ذلك الجسم قابلا للنقل المستدير ولقايل ان يقول هذا منقوض بامور احدها
ان الجزء المفترض في عمق ثخن الفلك مساو في الماهية للجزء المفترض في سطحه ثم لم يلزم صحة قيام
كل واحد منهما مقام الاخر في كونه في العمق وفي السطح فكذا ههنا وثانيها ان مقعر كل فلك
يكون مساويا للمحدبة في تمام الماهية ولا يلزم كون الفلك متحركا ثم لم يلزم من كون مقعره مماسا للجسم صحة
ان يكون محدبه مماسا لذلك الجسم فكذا ههنا وثالثها ان الحيوانية الحاصلة في الفرس مساوية للحيوانية
الحاصلة في الانسان ثم انه لم يلزم منه ان يصح على حيوانية الفرس ما يصح على حيوانية الانسان فكذا ههنا
ورابعها ان عندكم ماهية الباري تعالى عين وجوده ثم انكم زعمتم ان الوجود طبيعة واحدة من حيث انه
وجود ثم لم يلزم ان يصح على ذات الباري تعالى ما صح على الوجودات العارضة لماهيات الممكنات
فكذا ههنا فان قلتم الصحة قايمة في الكل الا ان الامتناع انما حصل بسبب من خارج فنقول لم لا يجوز في
هذه المسألة مثله وتقريره انكم لما بينتم ان هذه الصحة حاصلة بالنظر الى الجسمية فلعل هيولى تلك الجسمية
مانعة من صحة الحركة كما ان الجسمية وان كانت قابلة للخرق والالتيام مطلقا الا ان خصوصية هيولى كل
فلك مانعة منها فكذا ههنا واما المقدمة الثالثة فهي في بيان انه لما كان قابلا للنقل المستدير
وجب ان يحصل فيه مبدا الحركة فالبرهان عليه عين ما ذكرناه في الجسم القابل للحركة المستقيمة فثبت بما
ذكرنا ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط وثبت ان كل بسيط فانه قابل للحركة المستديرة

وثبت ان كل جسم يقبل الحركة المستديرة فانه لا بد وان يكون قد حصل فيه مبدأ حركة وثبت ان كل جسم
لا يقبل الحركة المستديرة فانه لا بد وان يحصل فيه ميل الحركة ولقائل ان يقول الدليل الذي
ذكرتم يقتضي ان يكون كل فلك فانه يكون قابلا للحركة من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى
المشرق ايضا لان النقط المتشابهة في ذلك المقدار متشابهة وكل ما صح على الشيء صح على مثله
ايضا فوجب ان يكون جرم الفلك قابلا للحركة على غير هاتين الحركتين ولقائل ايضا ان يكون قابلا
للحركة من الشمال الى الجنوب ومن الجنوب الى الشمال بعين هذا الدليل وايضا فالمدارات
المختلفة التي يمكن توهم حصولها في الفلك غير متناهية فوجب ان يكون كلها ممكنة واذا كان كل واحد
من هذه الحركات المختلفة الغير المتناهية ممكنة وجب ان يحصل في جرم الفلك بحسب كل واحد
منها ميل معاوق وحينئذ لا يكون قد حصل في الفلك ميول متعاوقة متمانعة غير متناهية ولو كان
الامر كذلك امتنع حصول الحركة فيه فعلى هذا ما ذكرتموه بان يكون دليلا على وجوب كون الفلك
ساكنا اولى من ان يكون دليلا على وجوب كونه متحركا فكان كلامكم باطلا السؤال الثاني ان كرة النار
كرة بسيطة وكذلك كرة الهواء وكرة الارض وعين ما ذكرتموه قائم في هذه البسائط فوجب ان يكون كل واحدة
من هذه الكرات متحركا بالطبع على الاستدارة وذلك باطل السؤال الثالث انكم بينتم ان الجسم الذي
لا يقبل الحركة المستقيمة وجب ان يكون قابلا للحركة المستديرة وهذا القدر لا يفيد الا ان هذا الجسم
ليس فيه نبوة عن قبول الحركة المستديرة ولا مانع عنها وحصول الامكان لهذا العنصر لا يتوقف
على حصول الميل المعاوق لان حصول هذا الامكان انما يثبت للجسم لذاته وما يثبت بالذات امتنع كونه
بالغير فاما القبول الذي يعتبر في حصوله حصول الميل المعاوق فذلك هو القبول التام وذلك لا يمكن
اثباته الا بعد معرفة ان الميل المعاوق قد حصل فلو اثبتنا الميل المعاوق بهذه القابلية لزم الدور
ومثال هذه المغالطة ان يقال ثبت بالدليل ان القطن قابل للاحتراق ثم قال الاحتراق لا يمكن
حصوله الا عند ملاقاة النار فلما ثبت بالدليل ان كل قطن فهو قابل للاحتراق وثبت ان قبول
الاحتراق لا يحصل الا عند ملاقاة النار يلزم ان يقال ان كل قطن فانه حصل فيه ملاقاة النار
ومعلوم ان هذا الكلام فاسد فكذلك ما ذكرتموه وثبت انه مغالطة ضعيفة
وكل جسم ففيه مبدأ حركة اما مستقيمة واما مستديرة    لما بين ان الجسم اما ان يكون
قابلا للحركة المستقيمة وله ان يكون ثم بين انه لا بد وان يحصل في كل واحد منهما ما يكون مبدأ
للحركة لا جرم اتبعه بهذا النص وهو قوله كل جسم فانه لا بد وان يحصل فيه مبدأ حركة اما مستقيمة



واما مستديرة اما مبدأ الحركة المستقيمة ففي الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة واما مبدأ الحركة المستديرة ففي
الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة    المسئلة السادسة في بيان ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع فيه
مبدأ الحركة المستقيمة مع مبدأ الحركة المستديرة    ويستحيل ان يكون لجسم واحد
بسيط مبدأ الحركتين مستقيمة ومستديرة او يكون ما هو بالذات مبدأ الحركة مستقيمة هو بعينه في حالة
اخرى مبدأ حركة مستديرة والا لكان يكون في حالة اخرى مبدأ سكون لان السكون غاية الحركة المستقيمة
اذ قد علمت ان الحركة المستقيمة هرب عن مكان غير طبيعي وطلب لمكان طبيعي وعلمت ان الجهات تتحدد
وعلمت ان الامكنة الطبيعية للاجسام البسيطة محدودة فاذا انتهى حركته بحصوله في مكانه الطبيعي استحال
ان يتحرك عنه فيكون مكانا غير طبيعي مهروبا عنه وغير ملائم له فليسكن فيكون سكونه غاية حركته
واما الحركة المستديرة فليست من حيث هي حركة مستديرة غاية للحركة المستقيمة ولا ...
الى ان يحتاج الى مبدأ آخر    الجسم الواحد يمتنع ان يجتمع فيه مبدأ ميل مستقيم
ومبدأ ميل مستدير معا والدليل عليه ان الميل المستقيم من جهة الى جهة يقتضي التوجه نحو الجهة
المنتقل اليه واما الميل المستدير فانه يقتضي عدم التوجه الى تلك الجهة بل الانصراف عنها فهذان الميلان
يوجبان امرين متعاندين فوجب ان يكون الجمع بينهما محالا ولقائل ان يقول السؤال عليه من وجهين الاول
انكم ما شرطتم كون الجسم قابلا للحركة بحصول ميل معاوق عن تلك الحركة في ذلك الجسم وقد جعلتم حصول الشيء شرطا
لما يقتضي تعويقه والمنع منه وكيف زعمتم في هذا المقام ان الجمع بينهما محال والجواب ان الذي عنيتم به هناك
انما هو الجمع بين المتعاوقين لان عند اجتماعهما ينكسر اثر كل واحد منهما بالآخر فيحصل اثر متوسط بين
الامرين وهو الحركة البطيئة وهذا انما يعقل في الآثار التي تقبل الاشد والاضعف فاما الميل المستقيم
فانه يوجب الحركة المستقيمة والميل المستدير فانه يوجب الحركة المستديرة والاستقامة والاستدارة
لا تقبلان الاشد والاضعف فيمتنع ان يقال انه عند اجتماعهما يحصل اثر متوسط بين الاستقامة وبين
الاستدارة فظهر الفرق السؤال الثاني انا لا نسلم انه لا يجوز تركب الحركة الواحدة من الحركة المستقيمة
والحركة المستديرة اما قوله ان احديهما تقتضي التوجه الى الشيء والصرف عنه وهو محال قلنا هذا منقوض
بامور احدها بحركة العجلة فانها مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة وثانيها الكرة التي
تضرب بالصولجان فان حركتها تكون مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة وثالثها الكرة التي
ترمى من شاهق الجبل فانها تدور وتكون في حالة نزولها مستديرة وبالجملة ... الثوابت فانها
متحركة الى المشرق وبالقسر متحركة الى المغرب والتوجه الى الجهتين انصراف عن الجهة المقابلة لها

فنقول الطبيعة الواحدة تقتضي التوجه الى جانب والصرف عن جانب لطبيعة المخصوصة بها توجب توجهه
الى جانب والقاسر لما علمت يقتضي توجيهها الى جانب آخر لما مر من مسلكنا هذه فانه يلزم كون الطبيعة الواحدة
مقتضية للتوجه الى جهة وللانصراف عنها معًا وذلك محال فظهر الفرق قلت التوجه الى جهة والانصراف
عنها ان كان كون الاجتماع بينهما محالا او لا يكون فان كان لا يمتنع حصوله سواء حصلا بالطبع او بالقسر
او احدهما بالطبع والآخر بالقسر وحينئذ يبطل توهم من تحركه على التوجه وان كان ذلك غير محال في الجملة
فحينئذ نقول لم لا يجوز ان تكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجه والصرف معا وذلك لان هذه المقدمة
انما صارت مقبولة لتبادر العقل والوهم الى ان الاجتماع بين التوجه الى جهة وبين الانصراف عن تلك الجهة
فاذا لم يكن ذلك محالا فحينئذ نظهر ان الطبيعة الواحدة لا يمتنع كونها موجبة للتوجه والصرف معًا
وخامسها البسيطة المذابة فانها مستديرة مع انها بالطبع تتحركها بالاستقامة السؤال الثاني
ان يقال الاجرام الفلكية وان كانت مستديرة الحركة الا انها مع ذلك تكون قابلة للحركة المستقيمة لان طبائعها
المعينة يوجب كونها متحركة بالاستقامة بشرط كونها حاصلة في الاحيان الخارجة عن اماكنها
الطبيعية ويجب كونها متحركة بالاستدارة بشرط كونها حاصلة في اماكنها الطبيعية ولا يمتنع كون
الطبيعة الواحدة موجبة لاثرين متباينين في وقتين مختلفين بحسب شرطين مختلفين فلم لا يبطل هذا الاحتمال
لا يتم هذا الدليل ثم المثال المشهور لهذا ان طبيعة كل واحد من العناصر الاربعة تقتضي كونه متحركا
بشرط حصوله في الحيز الغريب وتقتضي كونه ساكنا بشرط حصوله في الحيز الملائم فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز
ايضا ما ذكرناه والشيخ فرق بين الصورتين بان قال الحركة المستقيمة توجه الى حيز معين وانما تكون
توجها الى ذلك الحيز اذا كان ذلك الحيز بحيث متى وصل اليه الجسم سكن فيه واستقر فيه اذ لو لم يسكن
فيه لما كان الوصول اليه مطلوبا واذا كان كذلك كان السكون في ذلك الحيز غاية لتلك الحركة ومطلوبا
منها بخلاف الحركة المستديرة فانه لا يمكن ان يقال غاية الحركة المستقيمة هي حصول الحركة المستديرة
فلا جرم امتنع ان يقال ان طبيعة الفلك تقتضي الحركة المستقيمة بشرط كون الفلك حاصلا في ذلك الحيز
الغريب وتقتضي الحركة المستديرة بشرط كون ذلك الفلك حاصلا في الحيز الملائم فظهر الفرق بين المادتين
هذا تقرير الفرق الذي ذكره الشيخ ولقائل ان يقول انا ما ذكرنا هذه الصورة لاجل ان نقيس عليها هذه
المسألة فانكم استدللتم على امتناع ان يحصل في الجسم ما يكون مبدأ للحركة المستقيمة وللحركة المستديرة معا
فقلتم الحركة المستقيمة توجه الى الجهة المنتقل اليه والحركة المستديرة صرف عنها وكون الشيء الواحد
متوجها الى الشيء ومنصرفا عنه دفعة واحدة محال فالجسم يمتنع ان يحصل فيه ما يكون مبدأ للامرين



قلنا لا نسلم ان كون الشيء الواحد متوجها بالطبع الى الجهة منصرفا عنه بعينه بالطبع معا والجزم
بامتناع الوجود لكن لم لا يجوز ان يقال ان تلك الطبيعة بعد التوجه نحو تلك الجهة بحسب شرط يقتضي الانصراف
عنها في وقت اخر بحسب شرط اخر وعلى هذا التقدير فانه لا يلزم الجمع بين النقيضين وهذا هو السؤال الذي اوردناه
فلم اجبتم عليه ثم لما علمنا على ان هذا الاحتمال محال فانه لا يتم دليلكم ومجرد الفرق بين هذه المسألة وبين المثال
الذي ذكرناه لا يدفع هذا الاحتمال فثبت ان ما ذكرتم من ان الفرق الذي ذكره فانه لا يدفع هذا السؤال
ولا يتم دليلكم البتة ثم نقول لا نسلم ان الفرق الذي ذكره متوجه ايضا وذلك لان السكون عند عدم الحركة فلا
يبعد ان يكون عدم الشيء وارتفاعه غرضا وغاية لذلك الشيء فكيف يستبعد كون الحركة المستديرة غاية
لحركة مستقيمة فان قالوا لما احال الحركة المستقيمة في العناصر بدون ان يعقبها الحركة المستديرة علمنا
ان الحركة المستديرة لا تكون غاية للحركة المستقيمة قلت الحركة المستقيمة الصاعدة ماهيتها مخالفة
للحركة المستقيمة الهابطة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال بتقدير ان يخرج الفلك عن حيزه الملائم
فانه يوجب الحركة المستقيمة الى حيزه الملائم لكن تلك الحركة المستقيمة مخالفة بالماهية للحركة المستقيمة
التي للعناصر واذا كان الامر كذلك فانه لا يلزم من قولنا الحركات المستقيمة التي للعناصر ليست غاياتها
هي الحركة المستديرة فان الاشياء المختلفة في الماهية لا يبعد اختلافها في اللوازم والآثار فهذا تمام الكلام
في تقرير هذا البحث ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله ويستحيل ان يكون في جسم واحد بسيط
مبدأ لحركتين مستقيمة ومستديرة فالمراد منه انه يمتنع ان يحصل في الجسم الواحد ما يقتضي كونه مستقيم
الحركة ومستدير الحركة معا فاعلم ان ذلك ظاهر لانه لا يجمع بين التوجه الى الجهة والصرف عنها [illegible] محال
اما قوله او يكون ما هو بالذات مبدأ لحركة مستقيمة هو بعينه في حالة اخرى مبدأ لحركة مستديرة فاعلم ان
المراد منه ما ذكرناه في السؤال الاول وهو ان يقال لم لا يجوز ان يقال الطبيعة الفلكية توجب الحركة
المستقيمة بشرط حصول الفلك في الحيز الغريب والحركة المستديرة بشرط حصوله في الحيز الملائم واما
قوله كما لا يكون في حالة اخرى مبدأ لسكون فاعلم ان المراد منه ان الطبيعة الواحدة تكون مبدأ للحركة في
حال وهي كونها حاصلة في الحيز الغريب ومبدأ للسكون في حالة اخرى وهي كونها حاصلة في الحيز الملائم
فهذا جائز ونعم انه وان كان جائزا الا انه يمتنع كون الطبيعة الواحدة مبدأ للحركة المستقيمة في حال ومبدأ
للحركة المستديرة في حال اخرى فاما قوله لان السكون غاية الحركة المستقيمة فاعلم انه يشتغل باقامة الدلالة
على امتناع ذلك الاحتمال وانما اشتغل بالفرق بين الصورتين فقال السكون غاية الحركة المستقيمة والدليل
على ان الامر كذلك ان الحركة المستقيمة هرب عن مكان غير طبيعي وطلب لمكان طبيعي فاذا انتهت الحركة

الى الحصول في ذلك المكان الطبيعي استحال ان يتحرك عنه بالطبع والا لكان ذلك المكان غير طبيعي بل يكون مهروبا
عنه وغير ملايم مع انا فرضناه مكانا طبيعيا مطلوبا بالذات هذا خلف واذا ثبت انه لا يتحرك
عنه بالطبع وجب ان يسكن فيه واذا كان كذلك وجب ان يكون ذلك السكون غاية لتلك الحركة المستقيمة
واذا كان الامر كذلك لم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لطلب الحركة ولطلب السكون حسب شرطين
مختلفين في وقتين مختلفين اما الحركة المستديرة فليست هي غاية للحركة المستقيمة لا نفس عدم حاصل الحركة
فلا يحتاج الى مبدأ آخر فظهر انه لا يحصل هذا الفرق بين الحركة وحدها وان السكون غاية
الحركة المستقيمة فلا يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون اما الحركة المستديرة
فانها ليست غاية للحركة المستقيمة فلا جرم امتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهما معا فظهر الفرق لا
انا نقول ان هذا الفرق ضعيف لان الحركة المستقيمة في الاجسام العنصرية غايتها السكون لا الحركة
المستديرة واما الحركة المستقيمة في الاجسام الفلكية فغايتها الحركة المستديرة لا السكون وشانه
لا فرق بين البابين فان احتججتم انه لا يعرف ان يقال غاية الحركة المستقيمة في الاجرام الفلكية هي الحركة
المستديرة فيكفي عن الترجيح وايضا فهب انه ظهر هذا الفرق الا انه لما ثبت ان الطبيعة الواحدة توجب
حصول الضدين في وقتين مختلفين بحسب شرطين مختلفين اذا جاز كون احدهما غاية للآخر فلم لا يجوز ذلك في
نحو اخرى وان لم يكن احدهما غاية للآخر فثبت ان هذا الكلام لا يكفي في ابطال السؤال الذي ذكرنا
فاذا استحال ان يكون في جسم واحد ميلان طبيعيان لما مخصوصا بمبدا لحركة
مستقيمة او مخصوصا بمبدا لحركة مستديرة لما اقام الدلالة على امتناع ان
يحصل في الجسم ما يكون مبدأ الميل المستدير والمستقيم معا ثبت ان الجسم لا بد وان يحصل فيه مبدأ لحركة
مستقيمة فقط او مبدأ لحركة مستديرة فقط وظهران الحق منهما هذا المسئلة السابعة في بيان
اقسام الحركات وكل حركة مستقيمة فهي متحددة بالمتحرك بالحركة المستديرة تحددا
بالقرب والبعد وكل حركة مستقيمة فاما الى المركز والوسط واما عن المركز الى المستديرة واما المستديرة
فهي من حول المركز وكل حركة بسيطة فاما على الوسط او من الوسط او الى الوسط
قد دللنا على ان جهات حركات الاجسام المستقيمة انما تتحدد بجسم كري تتحدد القرب منه بمحيطه والبعد
بمركزه واذا كان كذلك فالحركات اما من الوسط وهي للخفيفة الصاعدة او الى الوسط وهي الثقيلة
الهابطة او على الوسط وهي حركات الاجسام المستديرة المسئلة الثامنة في اثبات ان الفلك
لا ثقيل ولا خفيف والتي على الوسط لا ينسب الى خفة ولا الى ثقل



رضي الله عنه نقرر ان الثقيل هو الهابط بالطبع والخفيف هو الصاعد
بالطبع وقد دللنا على ان الفلك متحرك بالطبع على الاستدارة ودللنا على ان الذي يكون متحركا بالطبع
على الاستدارة يمتنع ان يكون طبيعته موجبة للصعود او الهبوط واذا كان كذلك وجب ان لا يكون ثقيلا
ولا خفيفا وكان الشيخ يقول الفلك لا يتحرك الى الوسط ولا عن الوسط وكل ما هو لا يتحرك الى
الوسط ولا عن الوسط فهو لا ثقيل ولا خفيف ينتج ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف المسئلة التاسعة
في احكام الثقيل والخفيف والتي من الوسط منسوب الى الخفة والتي منسوب
الى الوسط منسوب الى الثقل وكل واحد من الثقيل والخفيف له غاية ولما دون غاية فالثقيل
المطلق بالغاية هو الذي الحاق الوسط وهو الارض وعليه الماء والخفيف الذي الحاق المحيط وهو
النار وعليه الهواء الخفيف هو الجسم الذي يتحرك بالطبع من الوسط والثقيل الجسم
الذي يتحرك بالطبع الى الوسط ثم نقول كل واحد من الثقيل والخفيف اما ان يكون في الغاية او دون
الغاية فالثقيل المطلق في الغاية هو الذي يطلب حقيقة مركز العالم وهو الارض والثقيل الذي دون
الارض هو الماء بدليل ان الارض ترسب في الماء والماء يطفو عليه والخفيف المطلق هو الذي يطلب
الالتصاق بالسطح الداخل من الفلك وهو النار وعليه الهواء والدليل عليه ان النار تعلو على الهواء
فهذا هو الكلام المذكور في الكتاب وفيه ابحاث الاول لقائل ان يقول مركز العالم نقطة في
وسط كرة العالم والنقطة لا تقبل القسمة فكيف يعقل ان يقال الارض طالبة لان يحصل في تلك
النقطة وجوابه ان طبيعة الارض لا تقتضي حصول كل الجسم في تلك النقطة بل توجب ان ينطبق
مركز ثقل هذا الجسم على مركز العالم فهذا هو المراد من قولنا الجسم الثقيل يطلب الحصول في المركز ثم
تفرع على هذا البحث بحث لطيف وهو ان مركز الثقل غير مركز الحجم والمقدار واذا كان كذلك فكلما
انتقل جزء من اجزاء الارض من احد جوانب الارض الى الجانب الثاني منها فانه ينتقل مركز ثقلها
من نقطة الى نقطة اخرى وذلك يقتضي ان يتحرك كلية الارض لاجل هذا السبب البحث الثاني
ان ما تحت الفلك ملوين الاجسام فلما تحرك الفلك حصل بسبب شدة حركة الفلك سخونة ما لمية و
السخونة توجب اللطافة فلا جرم كان الجسم الملتصق بالفلك هو اسخن الاجسام والطفها وهو النار
والجسم الذي يكون في المركز في غاية البعد عن الفلك فلا جرم حصل فيه البرد والكثافة وذلك هو الارض
ثم الجسم الذي حصل تحت النار كان اقل حرارة ولطافة من النار وهو الهواء والجسم الذي حصل فوق
الارض كان اقل بردا وكثافة من الارض وهو الماء فحصل بسبب هذا المعنى هذا الترتيب البالغ

في رعاية الحكمة وهو الجذر من غاية السخونة واللطافة فانه لما انتهى الى البرد والكثافة فهي انتهى الى الارض
التي هي الغاية في البرد والكثافة        وانت تعلم ان الارض في ترتيب الماء كما
في ترتيب الماء في الهواء فيما شمل ان لكن الارض اثقل والهواء اخف اذا حصل في الماء طفا وصعد ان وجد منفذا
وتخليله مكانه اذ يمتنع وقوع الخلاء فالهواء اخف والنار لا شك في انه يطفو الى فوق فالنار
اخف من الهواء        رضي الله عنه ان الارض والماء يرسبان في الهواء فيهما ثقيلان
لكن الارض يرسب في الماء فيجب ان يكون الارض اثقل من الماء واما الهواء فانه اذا حصل في الماء طفا
وصعد ويدل عليه وجوه الاول ان الزق المنفوخ اذا غمس في الماء قسرا فاذا ازيل القاسر طفا ذلك
الزق وثانيها ان الكوز الذي [illegible] اذا غمس في الماء قسرا ودخل الماء فيه ظهرت النفاخات
وذلك يدل على ان الهواء يصعد من الماء الثالث ان الماء اذا غلى حتى حدث الهواء فيه ولحقه فان ذلك الهواء
المتولد فيه والخمير يتبع ويحصل وذلك هو [illegible] هذه الوجوه ان الهواء اذا حصل في الماء طفا وصعد
ان وجد منفذا ثم ان ذلك الهواء الذي يصعد لا بد وان يخلفه في مكانه جسم آخر غيره اذ يمتنع وقوع الخلاء
فثبت بما ذكرنا ان الهواء يصعد فاما النار فانها لا شك في انها تطلب الى فوق فيجب ان تكون النار
اخف من الهواء المسئلة العاشرة في ابطال مذاهب فاسدة ذكرت في الثقل والخفة
وليس يطفو شي من ذلك او يرسب بالدفع والضغط والجذب في الجملة قسرا والا لكان الاعظم
ابطأ لكن الاعظم اسرع وليس ابطأ        رضي الله عنه قال بعضهم هذه العناصر الاربعة
كلها طالبة للمركز الا ان الجسم الذي يكون اثقل يسبق الى المركز فيعرض لغيره ان يطفو عليه ومنهم من عكس
فقال انها باسرها طالبة للمحيط لكن الاخف يسبق ويصل الى المحيط فيعرض لغيره ان يبقى تحته وابطل
هذين القولين بحرف واحد وهو انه لو كان الكل طالبا للمركز لكان حركة الهواء والنار الى الصعود حركة
قسرية والجسم كلما كان اعظم كانت حركته القسرية ابطأ فكان يلزم ان يقال كلما كان جسم الهواء وجسم النار
اكبر ان تكون حركته الصاعدة ابطأ ولما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القول فاعتبر مثله في ابطال
المذهب الثاني   الفصل العاشر في مسائل السماء والعالم وفيه مسائل المسئلة الاولى
في بيان ان الجسم البسيط والمركب ما هو        الاجسام اما بسيطة واما مركبة والبسائط
هي الاجسام التي لا تنقسم الى اجسام مختلفة الطبائع مثل السموات والارض والماء والهواء والنار والمركبة هي
التي تنحل الى اجسام مختلفة الصور منها مركبة مثل النبات والحيوان        قد يقال في
العلم الطبيعي للجسم اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا وقد يقال مثل ذلك في الطب لكن في العلم

و الاركان والعناصر



الطبيعي المراد منه ان الجسم اما ان يكون قد تكون حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع واما ان لا يكون
كذلك فالاول هو المركب مثل النبات والحيوان فانهما يتكونان من اجتماع العناصر المختلفة وامتزاج
بعضها بالبعض والثاني هو الافلاك والكواكب والعناصر الاربعة واما في الطب فانه يقال الاعضاء
منها بسيطة ومنها مركبة وليس المراد منه ما ذكرناه فان جميع الاعضاء انما تتولد من الاخلاط والاخلاط
انما تتولد من امتزاج الاركان بل المراد منه ان العضو اما ان يكون مؤتلفا من اجسام محسوسة مختلفة
الطبائع ايضا وهو المركب من اللحم والعظم والغشاء والوتر ونحوه وكل واحد من هذه الاجسام جسم محسوس
وتختص بالصفات التي باعتبارها تخالف الجسم الاخر واما اللحم والعظم فان كل واحد منهما وان كان انما
تولد من امتزاج الاخلاط والاركان الا ان كل واحد من اجزائه المحسوسة لا يتميز عن الاخر في الحس فلما ثبت
ان الطبيعي يعتبر الجسم البسيط والمركب باعتبار حال الشي في نفسه والطبيب يعتبرهما باعتبار حال الشي
بحسب الحس فكل ما كان بسيطا بحسب اصطلاح الطبيعي فهو بسيط بحسب اصطلاح الطبيب ولا ينعكس
فالبسيط بحسب اصطلاح الطبيب اعم من البسيط بحسب اصطلاح الطبيعي واذا كان كذلك فيجب
ان يكون المركب بحسب اصطلاح الطبيب اخص من المركب بحسب اصطلاح الطبيعي لما عرفت ان الشي اذا كان
اعم من شي فنقيض الاعم اخص من نقيض الاخص        والاجسام البسيطة قبل المركبة
الجسم البسيط اما ان يكون جزءا من المركب واما ان لا يكون فان كان جزءا له فهو ذلك البسيط
قبل ذلك المركب لان ذلك المركب مفتقر الى ذلك البسيط وذلك البسيط غني عن ذلك المركب والمفتقر اليه
متقدم بالرتبة على المفتقر واما الثاني فهو البسيط الذي لا يصير جزءا من المركب وهو مثل السموات فانها
بسايط مع انها لا تصير جزءا من النبات والحيوان فهي متقدمة على هذه المركبات من وجهين احدهما ان
احياز العناصر انما تتحدد بالاجرام السماوية فالسموات علة لتحدد احياز العناصر ومحدد الاحياز لا بد
ان يكون متقدما على اجسام العناصر او مقارنا معها فان كان الاول كانت السموات متقدمة على الاحياز
المتقدمة على العناصر المتقدمة على المركبات فتكون السموات متقدمة على هذه المركبات وان كان
الثاني كانت السموات متقدمة على هذه الاحياز [illegible] البسايط العنصرية المتقدمة على
هذه المركبات والمتقدم على المع متقدم فتكون السموات متقدمة على هذه المركبات والوجه الثاني
في بيان هذا التقدم ان هذه المركبات لها اول زماني وهذه السموات ليس لها اول زماني عند القوم
فثبت بما ذكرنا ان الاجسام البسيطة قبل المركبة على الاطلاق   المسئلة الثانية في بيان ان
الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق ويمتنع ان تتولد عن انحلالها شي من المركبات

وهي لما بسيطة من شأنها ان يؤلف منها الاجسام المركبة ولما بسيطا ليس من شأنها ذلك فكل جسم
يقبل التركيب عنه فمن شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي بالقسر وقد صح ان كل جسم هذه الصفة ففيه
مبدأ حركة مستقيمة وكل ما ليس فيه مبدأ حركة مستقيمة فليس مبدأ التركيب عنه
وقد ثبت ان الاجسام الفلكية مستديرة الحركة وثبت ان كل ما فيه مبدأ الحركة المستديرة فانه يمتنع
ان يحصل فيه مبدأ الحركة المستقيمة وكل ما لا يكون كذلك فان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه وكل ما كان كذلك فانه
لا يقبل الخرق والتمزق لان ذلك لا يحصل الا بالحركة المستقيمة وكل ما لا يقبل الانخراق استحال ان ينفصل
جزء من اجزائه بجسم اخر غيره حتى يتولد من اجتماعهما جسم من الاجسام المركبة وذلك هو المطلوب ولقائل
ان يقول انه ان سلم لكم هذا المطلوب لكن مقدمات هذا الدليل انما تجري في الفلك المحدد فاما في
ساير الافلاك فلا نسلم انكم تحكمون بهذا الحكم على جميع الافلاك والكواكب فالحاصل ان دليلكم خاص بالفلك
المحدد وحكمكم عام في جميع الافلاك والكواكب فكان ذلك فاسدا المسألة الثالثة في بيان ان
الاسطقسات ما هي والاسطقسات هي الاجسام الثقيلة والخفيفة وبيان ذلك
ان اوايل المحسوسات من الكيفيات واوايل المحسوسات هي الملموسات وهذا لا يوجد في جميع الاجسام
المستقيمة هي الاولة كيفية ملموسة وتنتهي عن المطعومة والمذوقة والمشمومة واوايل الملموسات
الحار والبارد واليابس والرطب وما سوى ذلك فانما يكون عنها او لازما اياها اما الذي يكون مثل اللزوجة
عن شدة اجتماع الرطب باليابس واما اللازم مثل التخلخل الطبيعي فانه تبع الحار والملاسة الطبيعية
فانها بلزوم الرطب فالاجسام البسيطة حارة وباردة ورطبة ويابسة قد عرفت
ان البسايط منها ما تركب عن غيرها ومنها ما لا يكون كذلك فالاسطقس هو الذي لا يتركب عن غيره
ويتركب عنه غيره ويكون ماهيته مركبة من قيدين احدهما سلبي وهو انه لا يتركب عن غيره والثاني
اضافي وهو انه يتركب عنه غيره وانما خصصوا لفظ الاسطقس بهذا المعنى لان الاسطقس في
لغتهم عبارة عن الاصل والشيء انما يكون اصلا على الاطلاق اذا لم يكن فرعا على غيره ويكون غيره فرعا
عليه اذا عرفت هذه فنقول نحن نبين ان الاسطقسات المركبة الموجودة في هذا العالم هي هذه الاجسام
الاربعة اثنان منها ثقيلان وهما الارض والماء واثنان خفيفان وهما الهواء والنار واعلم انه انما يثبت
كون هذه الاربعة هي الاسطقسات لو ثبت انها لم تتركب عن غيرها وثبت ان مركبات هذا العالم
انما تركبت عنها فلا بد من اثبات هذين المقامين اما المقام الاول فالمشهور من كلامهم انه اصل وزعم
جمع عظيم من القدماء ان الاسطقس الاول جرم قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الانفكاكية



وهي في غاية الصغر وهي التي تسمى بالهباءات وزعم ان هذه العناصر الاربعة انما تولدت عنها
ثم اختلفوا فزعم بعضهم ان تلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالاجزاء التي يكون شكلها شكل المخروط
يكون نفاذه براسه الحاد متولد من اجتماعها النار والاجزاء التي يكون شكلها المكعب يكون الغالب
متولد من اجتماعها الارض وذكروا اشكالا اخرى للماء والهواء والافلاك ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء
اذا اختلطت فاختلاطها كثير كانت تلك الاجزاء لطيفة مضطربة خفيفة ويكون الاجزاء لطافتها
نفاذة في الغير فيصير حارة لانه لا معنى للحرارة الا التفريق فيتولد عنها النار وان كان
الخلاء المختلط بها اقل فيتولد عنها الهواء ثم لا يزال ينقص هذه الاحوال الى ان يقل اختلاط الخلاء
بها جدا فيتولد عنها جسم يكثر الاجزاء جدا ويكون ثقيلا لكثرة اجزائها ويكون ظلمانيا لاجل
ان الخلاء لا يتخللها ويكون باردا لاجل انها لا تقوى على الغوص والنفوذ فهذان المذهبان نقلناهما
في صفات تلك الهباءات وقد ذكرت فيها اقاويل اخرى سوى هذين القولين والاستقصاء في
نقلها لا يليق بالمختصرات فاما المقام الثاني وهو ان اجسام هذا العالم انما تولدت من
امتزاج هذه الاجرام الاربعة وكثير من القدماء نازعوا فيه فقال انكساغورس ان شيا من
الطبايع لا يحدث البتة بل هي باسرها موجودة فها هنا اجزاء على طبيعة الخبز واخرى على طبيعة اللحم
واجزاء على طبيعة التفاح وكذا القول في ساير الاجسام الا ان تلك الاجزاء بعضها مختلط بالبعض ولاجل
ذلك الاختلاط لا تظهر تلك الطبايع فاذا انضم بعض تلك الاجزاء الى البعض ظهر جسم مخصوص
على تلك الطبيعة فيظن ان اللحم حدث والخبز حدث وليس كذلك بل كان ذلك كامنا بسبب تفرق تلك
الاجزاء فلما اجتمعت ظهرت وهو لاهم الذين يسمون باصحاب الخليط الذي لا نهاية له واما المذهب
المختار عند ارسطو وعند جالينوس وجمهور المتأخرين من اهل الفلسفة والاطبا فهو ان هذه العناصر
الاربعة لم تتولد عن غيرها وما سواها من اجسام هذا العالم متولدة عنها اما الاطبا فقد ذكروا في هذا ٧ ماسواها صح
الباب طريقة اقناعية فقالوا شاهدنا ان الاجسام المعدنية والنباتية والحيوانية متولدة
عن هذه الاربعة ولم يدل دليل على كون هذه الاربعة متولدة عن غيرها فلا جرم قضينا بانها هي
الاسطقسات ومقصودنا هنا الى بيان هذين المقامين اما المقام الاول وهو قولنا المعادن
والنبات والحيوان متولدة عن اختلاط العناصر الاربعة فالذي يدل عليه طريقة التركيب
وطريقة التحليل اما طريقة التركيب فهي ان ابدان الحيوانات متولدة من المني ومن دم الطمث
والمني انما يتولد من الدم وكذا الابدان متولدة من الدم والدم انما يتولد من الغذاء والغذا اما حيوان

والنبات فلما انتهى الحيوان كون البحث عن كيفية تولده كالبحث عن تولد الحيوان الاول لا يتسلسل
بل ينتهي لا محالة الى انه لا عن نفسه النباتية فالحيوان متولد عن الدم والدم من الغذاء والغذاء لا بد وان ينتهي
الى النبات والنبات انما يتولد عن هذه العناصر الاربعة فانه اذا اختلط الماء بالارض ووصل اليه
الهواء الملاقي وتأثير الشمس وساير الكواكب تولد النبات فبهذا الطريق عرفنا تولد هذه الاجسام المعدنية
والنباتية والحيوانية عن هذه الاربعة واما طريقة التحليل فهي انا اذا وضعنا قطعة من خشب خوخي او
بناني او معدني في القرع والانبيق وسلطنا عليه النار انفصل عن ذلك الجسم رطوبات مائية
وانفصل عنه جسم بخاري هوائي وبقي في اسفل القرع جسم ارضي رمادي وذلك يدل على ان ذلك الجسم
كان مركبا من هذه الطبايع فبهذين الطريقين طريقة التركيب وطريقة التحليل وهي الطريقة التي عول
عليها جمهور الاطباء والفلاسفة بل ان قول هذه الطريقة انما يقوى ويكمل بالبحث عن امور احدها
ان نعتبر ان طريقة التركيب وطريقة التحليل هل يجري في الكل ام لا فانا لم نشاهد ان الذهب انما
تولد في معدنه بسبب اجتماع اجزاء العناصر ولم نشاهد ان الذهب عند تسليط النار عليه ينحل الى
الى اجزاء الاجسام العنصرية فكيف القول في الياقوت وبالجملة فاعتبار التركيب والتحليل في البعض لا يستلزم
في الكل الا على سبيل الظن الضعيف وثانيها ان هذا الدليل انما يتم ببيان ان جرم النار اسطقس
لهذه المركبات وذلك لان تولد هذه المركبات من امتزاج الارض والماء والهواء انما يمكن بتأثير الشمس
وساير الكواكب فاما ان يدل طريقة التركيب والتحليل على ان جرم النار يصير جزءا من اجزاء الحيوان
والنبات والمعادن فذلك كالمايوس عنه وقد بالغنا في شرح هذه المسألة في الطب الكبير الذي صنفناه
وثالثها ان طريقة التركيب والتحليل انما يتم باثبات المزاج وابطال قول اصحاب الخليط فهذه جملة الكلام
في تقرير هذه الطريقة واما ارسطو واتباعه فانهم سلكوا في اثبات ان الاسطقسات هي هذه الاربعة
طريقة اخرى وهي التي ذكرها الشيخ في هذا الكتاب وتقريرها ان نقول هذه الاسطقسات لا بد وان
تكون موصوفة بكيفيات توجب حصول الفعل والانفعال بينها ثم ان المشاهدة دلت على ان الاجسام
البسيطة خالية عن الكيفيات المطعومة والمذوقة والمشمومة واما الكيفيات المبصرة فالبسايط
خالية عنها واما الماء فاما ان لا يكون له لون او يكون لونه لونا ضعيفا واما الارض فمن الناس من قال
الارض الخالصة ليس لها لون ومنهم من سلم ان لها لونا لكنا نعلم ان اللون لا يعين على الفعل والانفعال
الذي يجب حصوله للامزجة فثبت ان الكيفيات المحسوسة بالحواس الاربعة لا تأثير لها في هذا
الباب فبقي ان تكون الكيفيات التي تعين على هذا الباب هي الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة

[illegible]



والرطوبة واليبوسة فاما ما سوى هذه الاربعة من الكيفيات الملموسة فهي على ثلثة اقسام احدها
ما هو كيفية حادثة بالمزاج وهي مثل اللزوجة والهشاشة وهذه الكيفيات انما تحدث بعد
حصول الامتزاج وكلامنا في الكيفيات التي لاجلها يحدث المزاج وثانيها كيفيات حاصلة
في البسايط لكنها تكون تابعة لتلك الاربعة المذكورة مثل التخلخل واللطافة فانهما تابعان
للحرارة ومثل الانقباض والكثافة فانهما تابعان للبرودة وثالثها الكيفيات المحسوسة الموجودة
في الاجرام البسيطة التي لا تكون تابعة لتلك الاربعة فهي مثل الثقل والخفة الا انهما لا يكفيان
لا يوجبان الفعل والانفعال والامتزاج وانما يوجبان التباين والتباعد فثبت بهذا البيان المبني
على الاستقراء ان الكيفيات القائمة بالاسطقسات الاول المعينة على الفعل والانفعال هي هذه
الاربعة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فثبت ان الاسطقسات الاول لا بد وان
تكون حارة وباردة ورطبة ويابسة وهو المطلوب فاذا ثبت هذا فنقول
حار يابس وهو النار وخصوصا الصرف الذي هو جمرة الشعلة والجمرة الاخرى هو الدخان وحار
رطب وهو الهواء فانه لولا انه حار لما كان متحللا منفصلا عن الماء والبخار الذي في اسفله بسبب مخالطته
من البخار المائي الغالب عليه عند قربه للارض والقاء حيث تسخين شعاع الشمس المنعكس عن الارض
اعني المسخن للارض اولا ثم ما يجاوره عن قرب ثانيا فاذا انقطع كان بخارا باردا ثم هواء
حار صرف واما رطوبته فلانه اقبل للاجسام واتركها للاشكال والرطوبة هي الانفعال والاتصال
وبارد رطب وهو الماء لا شك فيه وبارد يابس وهو الارض فانه لا ايبس من الارض ولعل بردها يدل عليه
تكاثفها وثقلها هذا الفصل يشتمل على مسايل الاولى ان الاسطقسات
لا بد وان تكون حارة وباردة ورطبة ويابسة فنقول الحرارة والبرودة لا يجتمعان والرطوبة
واليبوسة ايضا لا يجتمعان اما الحرارة فانها تجتمع مع اليبوسة ومع الرطوبة واما البرودة
فانها ايضا تجتمع مع اليبوسة ومع الرطوبة فحصلت بهذا الطريق اربعة تركيبات الحار اليابس
وهو النار والحار الرطب وهو الهواء والبارد الرطب وهو الماء والبارد اليابس وهو الارض
هذا هو الكلام المشهور وسنذكر ما هو الصحيح المختار عندنا في هذا الكتاب لكن بعد الفراغ عن
ذكر المسايل التي يتفرع عليها المسألة الثانية اتفقوا على ان الهواء رطب الا ان الرطوبة قد تذكر
ويراد بها البلة وهي عبارة عن كونه بحيث يسهل التصاقه بالغير ويسهل ايضا انفصاله عن الغير
وبهذا المعنى يكون الماء رطبا الا ان الهواء ليس رطبا بهذا المعنى فانا لا نحس في هذه الحالة في جرم الهواء

ونذكر ايضا وبرهانها اللطافة وهي كونه بحيث يسهل قبوله للاشكال الغريبة ويسهل تركها
قالوا والهوا رطب بهذا التفسير الا انا نقول انا قد بينا ان الرطوبة مفسرة بهذا التفسير كانت اليبوسة
عبارة عن كون الجسم بحيث يعسر قبوله للاشكال الغريبة ويعسر تركها وهذا المعنى من الصلابة
فلما زعموا ان النار يابسة واليبوسة صارت مفسرة بهذا المعنى وجب كون النار صلبة كثيفة و
ذلك على خلاف العقل والحس فان النار الطف العناصر وانقاها واسخنها واكثرها تحللا فكيف تكون
النار الصرفة تكون صلبة جاسية كالحجارة فالحاصل انا ان فسرنا الرطوبة بالبلة كان العنصر الرطب
هو الما فقط واما الارض والنار والهوا فهذه الثلثة يجب ان تكون يابسة واما ان فسرنا الرطوبة
باللطافة وهي سهولة قبول الاشكال كان العنصر اليابس واحدا وهو الارض واما الثلثة الباقية وهي
الما والهوا والنار فانها تكون رطبة وتكون ارطبها هو النار فعلى التقديرين جميعا يبطل الكلام المشهور
من انه يجب ان تكون اثنان يابسين واثنان رطبين الا اذا التزم ملتزم ان النار الخالصة البسيطة
الصرفة تكون صلبة غليظة جاسية وانه التزام عجيب المسئلة الثالثة زعموا ان الهوا
حار فقيل لهم انا نجد الهوا الذي على قلل الجبال في غاية البرد فاجابوا عنه بان سبب برد الهوا
اجزا مائية بخارية ترتفع وتختلط بالهوا فيبرد الهوا بسبب تلك الاجزا فقيل لهم فتلك الاجزا البخارية
تكون اكثر في الهوا الملاصق للارض فيجب ان يكون هذا الهوا ابرد من الهوا الذي يكون على قلل الجبال
فاجابوا عنه بان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الارض اوجب تسخين الارض ثم ان سخونة الارض توجب
سخونة الهوا الملتصق بالارض فاما الهوا العالي الذي يكون على رؤس الجبال فان تاثير سخونة الارض
لا يصل اليه فتبقى تلك الاجزا البخارية المختلطة بذلك الهوا باردة ولا يصل اليها تاثير الارض المسخنة
فلهذا السبب يكون ذلك الهوا في غاية البرد واعلم ان لنا في هذا الموضع ابحاثا دقيقة ذكرناها في الملخص
ومن المباحث المشرقية ونكتفي هاهنا من تلك الكلمات بسوال واحد وهو انا نجد اليوم الذي يكثر فيه المطر
ضعيف البرد واليوم الذي لا يكون فيه شي من المطر بل يكون الصحو التام حاصلا يكون فيه قوي البرد ولو
كان سبب برد الهوا ما ذكرتم لكان الامر بالعكس واما الذي اخترته انا طريق اخر وهو ان نقول الجسم
الملاصق للفلك يجب ان يكون في غاية السخونة بسبب قوة الحركة الفلكية والجسم الذي يكون في غاية البعد
عن الفلك وهو الجسم الحاصل في المركز يجب ان يكون في غاية البرد بسبب انقطاع تاثيرات الحركة الفلكية
عنه فالجسم الملتصق بمقعر الفلك يجب ان يكون اسخن الاجسام والجسم الحاصل في المركز يجب ان يكون ابرد
الاجسام اذا عرفت هذا فنقول السخونة موجبة للطافة والبرودة موجبة للكثافة ولذلك كان اسخن



الاجسام والجسم الملتصق بمقعر الفلك يجب ان يكون الطف الاجسام وهو كذلك ولما كانت البرودة
موجبة للكثافة وجب ان يكون الجسم الحاصل في مركز العالم اكثف الاجسام وعلى هذا التقدير يجب ان
يكون اسخن الاجسام والطفها هو النار والذي يكون تحت النار يجب ان يكون اقل سخونة ولطافة من النار
وهو الهوا والذي تحت الهوا يكون اقل سخونة ولطافة ومتى كان كذلك كان اكثر برودة وكثافة وذلك
هو الما واما الارض فلكونها في غاية البعد يجب ان يكون ابرد الاجسام واكثفها واصلبها فهذا هو المختار
عندي في هذا الموضع والاستقصا في تفاريع هذا الباب مذكور في الطب الكبير وفي كتاب الهوية
المسئلة الرابعة في احكام النار وهي اربعة الحكم الاول الطبقة العالية منها الملتصقة بمقعر الفلك
هي النار الخالصة البسيطة واختلفوا في انها هل هي نار محرقة او هي من جنس الحرارة الغريزية وقول
من يقول الطبيعة النارية لما كانت خالية عن المعاوق وجب ان تبلغ اقصى الغايات في السخونة فليس بشي
لانه ثبت ان الحرارة الفاترة المعتدلة مخالفة بالماهية للحرارة القوية المحرقة فلعل طبيعة تلك النار توجب
تحصيل النوع من وليس طبعها ايجاب النوع الثاني الحكم الثاني ان النار البسيطة الخالصة ليس لها
لون بدليل ان النار في اصل الشعلة اقوى مع ان ذلك الاصل شفاف ولان التنور اذا اكثر الايقاد فيه
ضعف لون النار وكان اللون يحجب ما وراءه عن الابصار فلو كانت النار ملونة لوجب ان تحجب عنا الابصار
عن ادراك الكواكب الحكم الثالث قال بعضهم كرة النار ليست ساكنة لان الحركة الفلكية عند القرب
من القطبين ضعيفة بطيئة والحركة الضعيفة البطيئة لا توجب السخونة الشديدة الحكم الرابع ان تحت تلك
الطبقة العالية من النار طبقة اخرى وهي نار مخلوطة بالادخنة التي تتصاعد عن الارض اليها ولولا صعود
هذه المواد الارضية اليها والا لما تحصلت الشهب ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله فاذا تركبت
حصل من ذلك حار يابس وذلك هو النار فالمراد منه ظاهر واما قوله وتخصيصا الصرف للنوع حين
الشعلة الشديدة والجز الاخر هو الدخان فالمراد ان النار المحسوسة عندنا ليست خالصة بل جز الشعلة
هو النار فاما الدخان فانه اجزا ارضية مختلطة بالنار واما قوله وحار رطب هو الهوا فانه لولا انه حار
لما كان متحللا منفصلا عن الما فالمراد منه ذكر الدليل على ان الهوا حار وتقريره ان الهوا انما ثبت انه رطب
لكونه قابلا للاشكال الغريبة وتاركا لها بسهولة فلو كان باردا لكان مساويا للما في الرطوبة والبرودة
فوجب ان يكون مساويا له في تمام الماهية ولو كان كذلك لما انفصل بالطبع عن الما ولما انفصل عنه وحيث
راينا الهوا بالطبع منفصلا عن الما علمنا انه لا يماثله في تمام الماهية وانما حصلت هذه المخالفة لو كان الهوا
حارا بالطبع واما قوله والبرد الذي في اسفله فهو بسبب ما يخالطه من البخار المائي الغالب عليه عند قرب الارض

فالمراد منه جواب السؤال الذي ذكرناه وهو ان يقال لو كان الهواء حارا بالطبع فما السبب في احساسنا
بالهواء البارد فاجاب عنه بان هذا البرد انما كان بسبب انه يختلط بالهواء الاجزاء التي تصعد من الارض
الى الهواء وتختلط به واما قوله والقوا تحدث عنه شعاع الشمس المنعكس عن الارض اعني المسخن للارض
اولا ثم ما يجاوره من قرب ثانيا فالمراد منه ان غاية برد الهواء انما تكون في الهواء الذي بعد عن الارض
بعدا لا يصل اليه تاثير الارض فان الارض تتسخن بسبب استقرار الاشعة عليها فاذا تسخنت الارض وجب
سخونة الهواء الملتصق بها الا ان تاثير هذا التسخين انما يصل الى الهواء الذي يكون بقرب الارض فاما
الهواء الذي يكون في غاية البعد عن الارض فانه لا يصل اليه تاثير الارض ولا جرم يبقى في غاية البرد
بسبب تصاعد الابخرة اليه واما قوله ثم هواء لا يحصر فاعلم ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الهوا
له طبقات احدها الهواء الملتصق بالارض وهو حار بسببين سخونة الارض لاجل استقرار الشعاع
عليها وهو يوجب سخونة الهواء الملتصق بها وثانيها الهواء الذي بعد عن الارض لكن يتصاعد اليه الابخرة
الكثيرة وهذه الطبقة في غاية البرد وهي المسماة بكرة الزمهرير وثالثها وهي الطبقة التي هي اعلى
طبقات الهواء وهي حارة بسبب الطبيعة الهوائية الموجبة للسخونة واما قوله وفيه رطوبة فلانه اقبل
الاجسام واشدها للاشكال والطبيعة للانفصال والاتصال فالمراد منه ان الهواء رطب بمعنى كونه
سهل القبول للاشكال الغريبة وسهل الترك لها واما قوله وبارد رطب وهو الماء فلا شك فيه فظاهر
واما قوله وبارد يابس ولا ابس من الارض واما برودها فيدل عليه تكاثفها فالمراد ان الارض يابسة
باردة اما كونها يابسة فظاهر واما كونها باردة فقد احتج عليه بما فيها من الكثافة وما فيها من الثقل
ولقايل ان يقول لما سلم ان الكثافة تدل على البرد فانا نجد ان لا تكون كثيفة اصلا بل تكون في
غاية اللطافة فلو كانت الرطوبة عبارة عن سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها وجب ان يكون النار
ارطب الاجسام وانت لا تقول بذلك     ومكان الحار فوق مكان البارد ومكان الابرد
دون مكان الاقل بردا والايبس من اليابس اشد ثقلا اعني ان البارد اليابس اثقل والحار اليابس اخف
النار والهواء حاران والماء والارض باردان ومكان النار والهواء فوق مكان الماء
والارض وذلك يدل على ان مكان الحار فوق مكان البارد وايضا فقد ذكرنا ان المقتضي للحركة هو الحرارة الى فوق
فكل ما كان اقرب الى الفلك كان اولى بالحرارة وكل ما كان ابعد عنه كان اولى بالبرودة وذلك يقتضي ان يكون
مكان الحار فوق مكان البارد واما قوله ومكان الابرد دون مكان الاقل بردا فاعلم ان هذا هو الحق
الذي لا محيص عنه لانه لما كان الموجب للفوقية هو الحرارة والموجب للتحتية هو البرودة وجب ان يكون



ابرد الاجسام العنصرية ما يكون تحت الكل وذلك يقتضي ان يكون الارض ابرد من الماء وهذا هو الحق
عندنا الا ان المشهور من كلام الشيخ ان الماء ابرد من الارض ولعله رجع عن ذلك لان المشهور في هذا الكتاب
ان قوله ومكان الابرد دون مكان الاقل بردا كالصريح في ان الابرد يجب ان يكون دون الكل وان يكون
الاقل بردا فوقه واما قوله والايبس من اليابس اشد ثقلا فالمراد منه ظاهر وذلك لان الحار اليابس
وهو النار فوق كل العناصر والبارد اليابس وهو الارض تحت كل العناصر وذلك هو المطلوب

الفصل الحادي عشر في الاثار العلوية وهو مرتب على ثلثة اقسام القسم الاول وفيه مسايل

المسئلة الاولى في ان الاجرام الكوكبية موثرة في هذا العالم     وهذا الحكم ظاهر
فنقول بسبب تبدل الحركات السماوية والموثر الظاهر فيها هو الشمس ثم القمر وخصوصا فيما هو رطب
من زيادة رطوبته وتحليله وزيادته وذلك عارض المد والجزر المسيد والادمغة ونضج الفواكه والثمار
واما الكواكب الاخرى فان لها ايضا تاثيرات لكنها خفية لا يطلع عليها بادي النظر
نشاهد ان احوال العالم السفلي تختلف بحسب اختلاف احوال الشمس والقمر وساير الكواكب فوجب ان
يكون احوال العالم معللة باحوال هذه النيرات ولنا المقام الاول فنقول ان احوال هذا العالم تختلف بحسب
اختلاف احوال الشمس وقد استقصينا في المقالة الاولى من السر المكتوم واظهر تلك الاحوال
بسبب قربها وبعدها من سمت الراس تحصل الفصول الاربعة وبحسب اختلاف الفصول الاربعة تختلف
احوال هذا العالم واما ان احوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف احوال القمر فقد ذكر الشيخ هاهنا امورا
ثلثة اولها اختلاف احوال المد والجزر في البحار بسبب اختلاف احوال القمر في زيادة نوره ونقصان
نوره وثانيها ازدياد احوال الادمغة عند ازدياد نور القمر وانتقاصها عند انتقاص نور القمر
وثالثها اختلاف احوال الثمار بسبب اختلاف احواله واما ان احوال هذا العالم تختلف بسبب اختلاف
ساير الكواكب فاثباته في المطلوب يستدعي مزيد تدقيق ولا استقصاء فيه مذكور في السر المكتوم
الا انا نذكرها هنا نكتا لطيفة فاولها ان الشمس حين ما تكون في البروج الصيفية لو قارنها كوكب
حار المزاج قوي الحر في الهواء جدا ولو قارنها كوكب بارد المزاج ضعف الحر في الهواء وهذا السبب فقد
يكون صيف في غاية الحر وصيف آخر ناقص الحر وذلك يدل على هذا المطلوب وثانيها ان هذه الكواكب
نيرة ولا شك ان الاضاءة والانارة توجب السخونة فلا بد من تاثير ضوءها في الليالي والا لكانت الظلمة
خالصة وثالثها اشتباه المباحث النجومية يدل على ذلك حيث ان احوال هذا العالم مختلفة باختلاف
احوال النيرات الفلكية واذا ثبت هذا وجب ان يكون لها اوضاعها الا ان الدوران يعني الطول والكلام

العلوي المشهور وهو ان الفيض العام لا يتخصص الا باحتياج بحسب القوابل وتخصيص القوابل لا يكون الا بسبب
الحركة الدائمة الدورية وتمام تقرير هذا الوجه مذكور في الحكمة والاستقصاء فيه مذكور في السر المكتوم
المسألة الثانية في بيان حقيقة الدخان والبخار — الشمس اذا اشرقت
على وجه الارض حللت وصعدت فالمتحلل الرطب بخار والمتحلل اليابس دخان
ان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الارض حيث تسخينه في الارض فيرتفع عنها اجزاء رطبة واجزاء
يابسة اما الرطبة فهي البخار واما اليابسة فهي الدخان ولخلاف الناس في حقيقة البخار والدخان وذكر
ابو الحسن بن [illegible] في اول الكتاب الذي صنفه في الهالة وقوس قزح ان كل واحد منهما [illegible]
يستحيل الى الآخر وان ذلك المستحيل يكون في حالة استحالته شيئا ثالثا غير ما منه استحال وسوى ما اليه
يستحيل وهو الذي يسمى بخارا قال المصنف رضي الله عنه هذا الكلام تصريح بان البخار شيء غير الماء وغير الهواء
وهذا باطل قطعا بل البخار اجزاء مائية صغيرة مختلطة باجزاء هوائية صغيرة بحيث لصغرها لا يحس بها [illegible]
الفصل عن الآخر شيء من الثاني فلاجل صغر الاجزاء لا يقوى الحس على التمييز بين كل منهما [illegible] الجزء مخالف
للماء وللهواء مع انه في نفسه ليس الا الماء والهواء المسألة الثالثة في بيان كيفية تولد المطر
والثلج والبرد — واذا تصاعد ابخرة رطبة [illegible] البارد من الجو
فيقطر بعد ما انعقد غيما او ثلجا ان جمد السحاب وهو سحاب او انضغط البرد الى باطن السحاب فيحصر [illegible]
حر يستولي على ظاهره كما في الربيع والخريف فجمد المطر بردا — البخار المتصاعد ان كان
قليلا وحصل في الهواء من الحر ما يحلله لم يحدث منه السحاب واما ان كان كثيرا او ان قل لكنه لم يوجد ما يحلل
فاما ان يبلغ في صعوده الى الطبقة الباردة من الهواء او لا يبلغ فان بلغ فاما ان يكون البرد هناك قويا
او لا يكون فان لم يكن قويا البرد تكاثف ذلك البخار بسبب ذلك القدر من البرد واجتمع وتقاطر فالبخار المجتمع
هو السحاب والمتقاطر هو المطر واما ان كان البرد شديدا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها
او بعد اجتماعها فان كان الاول انعقدت تلك الاجزاء الصغيرة وانضم البعض الى البعض وتكون ذلك ثلجا وان
كان الثاني وهو ان يصل البرد اليها بعد اجتماعها وصيرورتها قطرات كان النازل بردا واعلم ان السبب
في اختصاص نزول البرد بالربيع والخريف هو ان حرارة الهواء يستولي على ظاهر السحاب فيحقن البرودة
في باطنه فيشتد بقوى البرد والجمود القسم الاول من هذا الفصل الكلام في الآثار التي
تظهر في الجو العالي مثل الهالة وقوس قزح واشباهها — وربما قام الهواء الرطب
المائي كالمرآة للنيرات على حسب المسامتات فلاحت خيالات تسمى قوس قزح وهالات وشموسا

2 [illegible] قوس قزح



رضي الله عنه اعلم ان هذا الكلام لا يتلخص الا بتقديم مسائل المسألة الاولى في بيان ان الهالة
والقوس خيال المذهب الصحيح انهما من باب الخيالات ولا وجود لهما في نفس الامر واعلم ان الخيال هو ان
يرى صورة شيء مع صورة المرآة ويظن ان تلك الصورة حاصلة في المرآة مع انه لا يكون الامر كذلك واعلم
ان اثبات الهالة والقوس من باب الخيالات مبني على مقدمات المقدمة الاولى في بيان ان الصورة المرئية
في المرايا ليس لها انطباع في تلك المرايا ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان لها انطباع في المرآة كان يجب
ان [illegible] من المرآة [illegible] الناظر الى تلك الصورة [illegible] ذلك الجزء المعين من المرآة
لكن ليس كذلك [illegible] صورة الشجرة [illegible] الثاني انا قد نرى نصف
العالم في المرآة وانطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير محال الثالث هذه الصورة لو انطبعت في المرآة
لكان اما ان تنطبع في سطح المرآة او في عمقها والاول باطل لانا لا نرى هذه الصورة مرتسمة في سطح المرآة
بل نراها في داخلها وفي عمقها حتى انك اذا قربت من المرآة ترى ان تلك الصورة قربت منك واذا بعدت منها
رأيت تلك الصورة قد بعدت عنك وكل ذلك يدل على ان هذه الصورة غير مرتسمة في سطح المرآة والثاني
ايضا باطل لان عمق المرآة كثيف كدر مظلم فلم ترتسم فيه الرابع ان سطح المرآة له لون فلو ارتسم في سطح
المرآة الجسم الملون لوجب ان يرى ذلك الشبح على لون ممتزج من هذين اللونين ومعلوم ان الامر ليس كذلك
فانا نرى المرئي في المرآة على لونه الذي هو عليه فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان الصورة المرئية في المرآة غير
مرتسمة فيها المقدمة الثانية في ابطال قول من يقول ان الانسان انما يرى وجهه في المرآة لان شعاع
عين الانسان اذا وصل الى المرآة صارت المرآة مرئية ثم ان سطح المرآة لما كان املس انعكس الشعاع عنه
الى الوجه فيصير الوجه مرئيا بهذا السبب والذي يدل على فساد هذا القول وجوه الاول انه لو كان الامر
كذلك لوجب ان يحصل هذا الانعكاس عن جميع الاقسام وذلك لان الجسم اما ان يكون سطحه املس او خشنا فان كان
املس وجب ان ينعكس الشعاع عنه كما في المرآة وان كان خشنا فسبب خشونته ليس الا ان سطوحا صغيرة يتصل
بعضها بالبعض على الزوايا ولا بد في كل جزء ذي زاوية من سطح مستقيم في زاويته فيكون املس ولا تذهب الى ما
لا نهاية او انتهت الى السطوح الجزئية التي لا تتجزى وكلاهما محال لان [illegible] كل سطح خشن فهو مؤلف
السطح من سطوح ملس [illegible] ينعكس عن كل سطح منها [illegible] الشرط في كون السطح
بحيث ينعكس عنه الشعاع ان يكون سطحا كبيرا [illegible] فان السطوح [illegible] ينعكس عنها الشعاع الى
جهات شتى متفرقة [illegible] ذلك الشعاع [illegible] لا يحصل الابصار [illegible] الخطوط الشعاعية التي
تخرج من العين تكون في غاية الدقة وتكون [illegible] طرف [illegible] في غاية الصغر [illegible] الخط

الشعاعية على الزوايا المدقوقة لاجل انا نعلم بل رد قال الى اجزا كبيرة بحسب تكون طرف كل واحد من تلك
الخطوط الشعاعية اصغر بكثير من كل واحد من سطوح هذه الخطوط الشعاعية عن تلك السطوح حيث
لم يكن الامر كذلك علمنا فساد قولهم وعن الثاني انا اذا نظرنا الى الماء في نهار انا نبصر العالم وفيه
ونحن بين اضعافنا ونظرنا الى الجدار انعكس الشعاع من ذلك الجدار الى سائر جوانب هذا البيت الصغير والعرض
الحاصل من شعاع العين ههنا اقل من الغرق الحاصل من شعاع العين عندما نظرنا الى البلور انا نبصر
العالم فاذا كان ذلك الغرق الكثير من شعاع العين لم يضر في الابصار فالغرق الحاصل من شعاع العين
عند كون الانسان في البيت الصغير اولى ان لا يمنع من الابصار وثبت سقوط العذرين المذكورين ٥
الالزام الثاني ان الشعاع اذا خرج من العين واتصل بالمرآة ثم انعكس عنها الى الوجه فاما ان تكون مفارقة
الشعاع المنعكس لا يوجب انسلاخ صورة المحسوس عن الشعاع او يوجب فان كان الاول وجب ان لا يبقى
ما عرضنا عنه مفارقة الشعاع وان كانت المفارقة توجب انسلاخ تلك الصورة فيكفي في المرآة الصورة
متاوية في الوقت الواحد فان قالوا الشعاع القايم على المرآة يقتضي روية المرآة والشعاع الآخر الذي انعكس
من المرآة الى الوجه روية الوجه فنقول فعلى هذا التقدير قد اختص كل واحد من المبصرين بشعاع على حده
فوجب ان لا نراهما معاً كما ان الشعاع الواقع على زيد والشعاع الواقع على عمرو من حيث واحد من الجزئين
ان يحصل المرئي من زيد بخلاط الذي من عمرو الالزام الثالث انا قد نرى في المرآة شبح شي ونراه
بنفسه ايضا وهذا انما يحصل على قولهم لاجل انه اتصل بخطان من الشعاع احدهما صار اليه بالاستقامة
والآخر بالانعكاس من المرآة الا انا نقول هذان الخطان الشعاعيان قد اتحدا بالمبصر الواحد والشعاع
كل ما كان اجتماعها وتراكمها على المبصر الواحد اشد كان الادراك به اكمل فابعد عن الغلط فكان يجب ان يحصل
الادراك على الوجه الواحد فقط ولما لم يكن كذلك علمنا فساد قولهم المقدمة الثالثة اعلم ان الحكيم ارسطو
واصحابه ينكرون القول بالشعاع واقاموا الدلايل المذكورة على فساد القول بانطباع الصورة في المرآة
فحينئذ احتاجوا الى ان يذكروا وجها ثالثا مغايرا لهذين الوجهين فقالوا الجسم اذا كان ملونا وكان
مضيئا ثم قابله البصر السليم وحصل بينهما هواء شفاف فانه يحدث شبح ذلك المرئي في العين من غير ان
يكون ذلك الشي ينفصل عن المرئي ويسري في الهواء الشفاف ويصل الى البصر بل يحدث ذلك الشبح
في العين ابتداء عند حصول هذه الشرايط فقالوا وهذا من الافعال الطبيعية التي لا يحتاج فيها الى
مماسة بين الفاعل وبين المنفعل بل يكفي فيها مجرد المحاذاة اذا عرفت هذا فنقول اذا اتفق ان كان
الجسم في الشي صقيلا تادى الى العين صورة جسم آخر نسبته من الصقيل نسبة الصقيل من العين بان



يقبل الصقيل صورة ذلك الجسم بل يكون تادي صورته سببا لان تتأدى صورة ما يكون منه ومن العين على
النسبة المخصوصة المذكورة وليس في هذا المذهب الا ان يقال كيف يرى ما لا يقابل ولا ينطبع صورته
في المقابل وهذا ليس فيه الا التعجب والندرة ولم يقم على امتناعه حجة ولا برهان واذا عرفت هذا فنقول
الاحكام التي نحن في اعتبارها سواء قلنا ان روية الشي في المرآة بسبب خروج الشعاع من العين الى المرآة
او قلنا على هذا الوجه الذي ذكرناه ولخصناه واذا كان الامر كذلك فلا باس بان نذكر انعكاس الخطوط
الشعاعية ليكون اسهل للفهم واكمل للتعليم ولنرجع الى هذه المقدمات فنقول الهالة والقوس كل واحد منهما
خيال فقال قوم انه امر حقيقي ثم قالوا وفطر ان شعاع القمر اذا وقع على السحاب كان شبيها بحجر يلقى
في الماء فيحدث هناك تموج مستدير مركزه الوسط المسقط وكذلك الوسط يكون كالمظلم لانه يتحلل
الغيم بسبب قوة شعاع القمر فيبقى الهواء شفافا فلا يرى بل يتخيل كالشي المظلم واعلم ان هذا القول باطل
ويدل عليه وجوه الاول لو كان الامر كما قالوا لكانت الهالة لها موضع معين من السحاب لكن ليس
الامر كذلك فانه يراها الذين تختلف مقاماتهم في مواضع مختلفة من السحاب الثاني ان جرم القمر
اعظم بكثير من جرم السحاب فمن المحال ان يختص ضوء القمر بجزء معين من السحاب فثبت بما ذكرنا ان الهالة
والقوس لا حقيقة لهما بل هما من باب الخيالات المسئلة الثانية في تحقيق الكلام في الهالة المشهور
ان الهالة انما يحصل بسبب انعكاس البصر عن الغمام الى جرم القمر قالوا ولا بد ان يكون ذلك الغمام
موصوفا بشرايط احدها ان يكون صقيلا وانما اعتبرنا هذا الشرط لاجل ان ينعكس البصر عنه
وثانيها ان يكون اجزاء صغيرة غير متصلة وانما اعتبرنا ذلك لان المرآة اذا كانت في غاية الصغر فانها
لا تقبل اللون ولا تقبل الشكل فاذا كثرت تلك الاجزاء ادت لون النير ولم يؤد شكله فيما لتشوش
استتوا تلك الاجزاء لون البياض والنسبة بينهما انها لو كانت مختلفة الالوان لكان المحسوس لونا ممتزجا
من لون المرئي ومن لون المرآة وعلى هذا التقدير فانه لا يحصل الاحساس بما هو لون خالص الحاصل المرئي
ورابعها ان لا تكون تلك الاجزاء مختلفة في الضوء والنسبة في اعتبار هذا الشرط ان تكون الخطوط
التي بين البصر وبين الغمام كلها متساوية والتي تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية لانه
اذا كان الغمام بهذه الصفة وكان النير فوقه وكان البصر تحته حدث عند ذلك مخروط كل واحد
منهما متساوي الاضلاع والزوايا راس احدهما البصر وراس الآخر النير وقاعدتهما الغمام ولتكن هذه
القاعدة مستديرة وبيانه انا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر الى النير على الاستقامة ثم
فرضنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام ثم ان كل واحد منها انعكس الى النير فانه يحدث

هناك مثلثات كثيرة متساوية قاعدتها كلها واحدة وهي الخط المستقيم الذي تصورناه خارجاً من البصر
الى النيّر واضلاعها هي الخطوط التي من البصر الى الغمام والتي من الغمام الى النيّر وهذه الخطوط
متساوية اعني ان الخطوط التي من البصر الى الغمام متساوٍ بعضها لبعض والتي من الغمام الى النيّر متساوٍ
بعضها لبعض واذا كان كذلك كان الخط المار برؤوس المثلثات التي عند الغمام قوس دائرة اضطراراً فعلى
هذا الوجه يكون الهالة دائرة وهذا هو تقرير القول المشهور في الهالة وفيه نظر فانه يحتمل ان يقال وهو انه اذا
كان تحت القمر غيم رقيق لطيف فاذا نظر الانسان الى جرم القمر واحس بضوئه القوي حين بصر البصر الى ان
لا يحس بذلك الغيم الذي هو متوسط بين البصر وبين القمر لان من شأن الحس انه اذا انفعل عن المحسوس
القوي ان لا يحس في ذلك الوقت بالمحسوس الضعيف فاذا حصل الاحساس بقرص القمر وبضوئه القوي امتنع
ان يحس بذلك الغيم المتوسط فاذا لم يحس بذلك الغيم بل رأى خلف الغيم كالروزنة التي منها الى جرم القمر
ورآها كالسواد المظلم واما الغيم الذي لا يكون متوسطاً بين البصر وبين جرم القمر في البعد خارج كالدائرة
المحيطة بجرم القمر لان البصر لا يحس ... ذلك الغيم بمحسوس اخر اقوى ضوءاً منه فلا جرم يحس بذلك الغيم
ثم ان الضوء اذا وقع على البخار اللطيف الرقيق فانه يحس منه بالبياض فلهذا السبب يحس بذلك الغيم كالدائرة
بيضاء محيطة بجرم القمر وهذا الوجه ظاهر الاحتمال في امر الهالة المسئلة الثالثة في القوس اذا وجد
في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية ويحصل وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب مظلم
كانت الشمس في الجانب الاخر من الافق او قريباً منه فاذا ادبر الانسان عن الشمس ونظر الى ذلك الهواء الرطب
فكل واحد من اجزاء ذلك الهواء الرطب يصير مثل مرآة ... ينعكس شعاع البصر منه الى
الشمس وكل واحد من تلك الاجزاء في غاية الصغر فلا يؤدي الشكل بل يؤدي الضوء ويحس لون مركب من
لون المرآة وضوء الشمس والسبب في استدارة هذه القوس ان الاجزاء التي ينعكس عنها شعاع البصر يجب
حيث لو انا جعلنا الشمس مركز دائرة كان القوس الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض ... على تلك الاجزاء
فان كانت الشمس على الافق كان الخط المار بالناظر والنير على بسيط الافق وهو المحور ويكون حينئذ بسيط الافق
يقسم المنطقة بنصفين ويرى القوس نصف دائرة وكلما كان الارتفاع اكثر كانت القوس اصغر المسئلة
الرابعة في الشميسات يجب البحث عن اسبابها القابلة والفاعلة اما الاسباب القابلة فلا بد فيها
ان يحصل بقرب الشمس غيم كثيف متصل ... صافية ضوء الشمس كأنه جرم القمر يقبل ضوء الشمس
وثانيها ان لا يقبل ذلك الغيم ضوء الشمس في ذاته ولكنه يؤدي خيال الشمس لان المرآة الكبيرة كما يؤدي
... يؤدي الشكل ايضاً وثالثها ان البخار الرطب اذا تصاعد وتشكل بشكل الاستدارة في الهواء على

الشمس

الغمام صح



ما هو طبيعة الاجسام الرطبة ولم ينته صعوده الى كرة النار اشتعل النار فيه وهو مستدير الشكل وكلما
كان شكله مشكل الشمس واعلم انه ربما كانت تلك المادة كثيفة فيبقى اياماً وليالي بل شهوراً وربما
وصل الى الموضع الذي يتحرك الفلك فيه ايضاً يتحرك على الاستدارة ويحصل له طلوع وغروب وهذا الجسم
لا بد وان يكون الفضل الحجمين وفيه غالبين على الثقيلين والا لم يتحرك في الهواء متصعداً ولا بد وان يكون
الامتزاج الذي بين اجزائها محكماً والا لم يبق متصعداً واما الاسباب الفاعلة فهي اتصالات كوكبية
او قوى روحانية او انه سبحانه وتعالى يخلقها ابتداءً وهو الحق لما ثبت انه سبحانه وتعالى فاعل مختار
المسئلة الخامسة في النيازك الحمر اعلم انها شبيهة بقوس قزح الا انها تكون في جهة الشمس عند
وتبين ... بسبب استقامتها في الخبر امران الاول انها ربما كانت قطعاً صغاراً من دوائر كبار
فلا جرم ترى مستقيمة الثاني ان يقام الناظر بحيث يرى التحدب مستقيماً واعلم ان هذه النيازك
قل ما يوجد عند كون الشمس في انصاف النهار بل يوجد عند الطلوع والغروب لان الشمس في تلك الاوقات تحلل
السحاب الرقيق في الاكثر فهذا تمام القول في هذه المباحث ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله وربما
قام الهواء الرطب المائي كالمرآة الى آخره على حسب المسامتات فاعلم انا بينا ان هذه الاجزاء البخارية الرطبة
كيف ينبغي ان تكون حتى تصير كالمرآة لهذه النيرات وقوله على حسب المسامتات فالمراد ان المسامتة المعتبرة
في تخيل الهالة مخالفة للمسامتة المعتبرة في تخيل القوس فان المسامتة المعتبرة في تخيل الهالة مشروطة
بكون الغمام متوسطاً بين البصر وبين النير واما المسامتة المعتبرة في تخيل القوس فهي مشروطة بكون البصر
متوسطاً بين المرآة وبين النير وظهر ان هذه المسامتة مختلفة في ... المسامتة اما قوله فلاح خيالات
تسمى قوس قزح وشميسات ونيازك فقد ذكرنا ان هذه الاشياء ليست بموجودات حقيقية بل هي خيالات
وفسرنا المراد من كونها خيالات    اذا انتهى المتصعد الدخاني الى النار اشتعل
نار ثابتة الاشتعال فان لطف بسرعة واستحال ناراً كأنه سقف ... كالمنطفي وانما هو يتحلل ناراً و
النار الصرفة لا لون لها ... حيث ان ... بنى مثل الحلقة ... عنه البصر وان تحلل
بسرعة وبقي كان منه مثل الكواكب ذوات الاذناب والتعاليب والشهب فان تحجر ولم يشتعل رؤيت
علامات حمر هائلة في الجو فان كانت مستحجرة رؤيت كالهوات والكوات الغائرة المظلمة واقعة
حمر من السماء    المادة الدخانية الدرجة الدهنية اذا تحققت ووصلت الى
كرة النار اشتعلت فان كانت المادة لطيفة اشتعلت سريعاً وانقلبت ناراً صرفة و... 
كالمنطفي وذلك لان النار الصرفة لا لون لها واحتج الشيخ على ذلك بانا نرى اصول الشعل كالخالي ...

مع العلم الضروري بان بعض النار ومنبعها ليس الا هناك واما ان كانت المادة كثيفة فاما ان يبقى الاشتعال
فيها او لا يبقى فان بقي الاشتعال فيها رؤيت تلك المادة كانها مشتعلة تحدث منها الكواكب ذوات
الاذناب والذوايب والشهب واما ان لم يبق الاشتعال فيها بل عرض تلك المادة كالجمرة رؤيت
علامات هايلة في الجو وربما كانت المادة غليظة جدا فاذا انطفى الاشتعال عرض تلك المادة كالجمرة
المنطفية فرؤيت كالظلمات والحمرات الهايلة واقعة حمرا من السما    والغاير طلاخار
من الجو بل الاشبه ان الجمر الاشتعال هبط منها    السبب الاكثري في تولد الرياح
ان الادخنة اذا تصاعدت تعرض صعودها الى الطبقة الباردة اما ان تنكسر حرها ببرد ذلك الهوا فيثقل
تلك الادخنة فتنزل فيحصل من نزولها تموج الهوا فيحدث الريح واما ان لا تنكسر حرها فلا تثقل
وان تصاعدت الى ان تصل الى كرة الهوا المتحرك بحركة الفلك وحينئذ لا تقوى على الصعود لان الحركة
الدورية القوية التي للنار تمنع هذه الادخنة عن الصعود فتنبسط وتحدث الريح وهذا الذي ذكرناه
هو السبب المادي اما السبب الفاعل فهو الله سبحانه وتعالى ابتدا او بعض القوى الروحانية والاتصالات
الفلكية    القسم الثالث من هذا الفصل الكلام في الامور التي تحدث على وجه الارض
وهذه الابخرة والادخنة اذا احتبست في الارض ولم تتحلل حدثت فيها امور اما الابخرة فيتفجر عيونا
واما الادخنة فهي ان لم تنسل من المنافذ والمسام تزلزلت الارض فربما انخسفت وربما حدثت نار
مشتعلة لشدة الحركة كما ان مجرى الريح المحتبسة في السحاب فاذا حدث لشدة حركتها صوت الرعد
وينفصل مشتعل برقا او صاعقة ان كانت غليظة كثيفة    الابخرة والادخنة المتولدة
تحت الارض اما ان تكون كثيرة قوية او لا تكون كذلك اما الاول فيقول ان تولدت تحت الارض بخار وكان
ذلك البخار موصوفا بصفات ثلثة حدثت العيون السيالة احدها كون تلك الابخرة كثيرة وثانيها
كونها قوية على تحريك الارض وثالثها كونها تحدث شيئا فشيئا كل جزء منها محل الاخر ومن المعلوم انه متى تولدت
الابخرة الموصوفة بهذه الصفات الثلثة فانه تتفجر العيون فان فات القيد الثالث حدثت العيون
فان فات القيد الثاني فهي مياه القنى لانها تتولد من ابخرة لا تقوى على شق الارض فاذا ازيل التراب
عن وجهها صادفت تلك الابخرة منفذا فاستحثت اليه بادنى حركة فان اضيف اليه مادة مددة وسيلة
فهو مياه القناة والا فهو مياه الابار واما ان تولدت تحت الارض دخان قوي كثير المادة وكان وجه الارض
متكاثفا عديم المسام فاذا حاول ذلك الدخان الخروج منه ولم يتمكن منه لكثافته تحرك الارض حركة
من ذاته وتحرك الارض وذلك هو الزلزلة وربما كانت من القوة الى ان تشق الارض وربما انفصلت



تلك الادخنة نارا محرقة وحدثت الاصوات الهايلة ونظير حدوث هذه الاحوال عن تولد الادخنة
تحت الارض حدوث الرعد والبرق عن الابخرة المتصاعدة    واذا لم يتحلل ولم تنفذ
الابخرة والادخنة المحتبسة في الارض ان تتفجر عيونا او تزلزل بل اختلطت على ضروب من
الاختلاط مختلفة في الكم والكيف فيستعد لتولد منها الاجسام الارضية فما كان منها يذوب ولا يشتعل
مثل الذهب والفضة فغالب عليه الاجزاء المايية الهوايية وما كان منها يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ
فانها غالب عليه الاجزاء المايية الهوايية وما كان منها لا يذوب فانه غالب عليه الارضية وما كان يطرق
ففيه دهنية لا محالة وما كان لا يذوب ولا يطرق فانه خالصة لا دهنية فيه وهذا اولى ما يكون
عن هذه الاصطفات    المقصود من هذا الفصل الكلام في كيفية تولد الاجسام
١٢ المجلس المعدنية واعلم ان هذه الابخرة والادخنة المتولدة تحت الارض ان كانت قوية كثيرة المادة حدثت
عنها العيون المتفجرة والزلازل على ما سبق تقريره واما ان كانت قليلة ضعيفة فتحتبس في تجاويف باطن
الارض وتتولد منها هذه الاجسام المعدنية واعلم ان التقسيم الصحيح في المعدنيات ان يقال هذه الاجسام
المعدنية اما ان تكون ذايبة او غير ذايبة اما الذايبة ففي على ثلثة اقسام احدها الذايب الذي ينطرق
ولا يشتعل وهو الاجساد السبعة وثانيها الذايب الذي يشتعل ولا ينطرق وهو مثل الكبريت
والزرنيخ وثالثها الذايب الذي لا ينطرق ولا يشتعل وهو مثل الاملاح والزاجات فانها تذوب
وتنحل بالرطوبات    واما الاجسام المعدنية التي لا تكون ذايبة فهي قد تكون رطبة وقد تكون يابسة
اما الرطبة فكالزيبق فانها لا تقبل الذوب مع انها في غاية الرطوبة واما اليابسة فكالياقوت
والاحجار فانها لا تقبل الذوب لغاية صلابتها وبسببها تخرج عن هذا التقسيم اقسام المعدنيات
خمسة    فاما القسم الاول وهو الذايب المنطرق فهذا هو الذي يجتمع رطبة ويابسة تجتمع شديدا
محكما لا يقوى النار على تفريق احدهما عن الاخر وفيه دهنية قوية لاجلها يقبل الانطراق واما القسم
الثاني وهو الذايب الذي يشتعل ففيه ايضا رطوبة ويبوسة ودهنية ولكن المزاج غير مستحكم ولاجله
قويت النار على التفريق بين ما فيه من الرطب واليابس وذلك هو الاشتعال واما القسم الثالث
وهو الذايب الذي يتحلل بالرطوبة فذلك لاستيلاء المايية على اجزايه ويكون غير الذي يكون عن مستحكم
المزاج    واما القسم الرابع وهو الرطب الذي لا يذوب كالزيبق والسبب فيه استيلاء الاجزاء الرطبة
على غير المزاج مع ان الامتزاج بين الاجزاء الرطبة واليابسة محكم لا تقوى النار على التفريق واما
القسم الخامس وهو اليابس الذي لا يذوب كالياقوت واشباهه فذلك لاستيلاء الاجزاء اليابسة

على ذلك المزاج مع ان الامتزاج بين الاجزاء اليابسة والرطبة محكم لا يقوى النار على التفريق واعلم ان هذه
الاحكام ظنون وحسبانات ولا يمكن تقريرها بالبراهين اليقينية بل لا سبيل فيها الى الحكم فيها الا على
طريق الاولى والمظنون بحسب الحدس والحسبان ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب فاما قوله منها ما يذوب
ولا يشتعل مثل الذهب والفضة فان الغالب عليها المائية ولقائل ان يقول لا يستقيم ان يقال ان
الذي يذوب ولا يشتعل نحو مثل الذهب والفضة فان الذي يذوب ولا يشتعل قسمان احدهما ما يحل بالرطوبة
كالملح والزاجات والثاني ما ينطرق وهو مثل الذهب والفضة ايضا فهذا القسم لا ينبغي ان يقال الغالب
عليه هو المائية بل الغالب عليه الرطوبة الدهنية اللزجة ولولا هذه الرطوبة لما كان قابلا للانطراق
واما قوله ومما كان منها يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ فانه غالب عليه مع المائية الهوائية فهذا
اقرب الى الصواب ومع ذلك فصحيح ان يقال الغالب عليه الدهنية اللزجة الا ان التركيب الحاصل من مائيته
من الاجزاء الارضية والاجزاء الدهنية ليس تركيبا قويا ولاجل ضعف ذلك التركيب تقوى النار على
الاحراق والتفريق واما قوله ومما كان منها لا يذوب فانه غالب عليه الارضية فهذا اضافة نظر
لان من شيئا لا يذوب مع انه لا يمكن ان يقال الغالب عليه الارضية واما قوله ومما كان ينطرق وهو دهنية
لا يجمعه نظر لان القسم المتقدم كان مذكورا بحسب الذوبان وعدم الذوبان واذا كان كذلك لم يكن
القسم المذكور بحسب قبول الانطراق وعدم الانطراق جزءا من اجزاء القسم المتقدم اما قوله ومما كان يذوب
ولا ينطرق فغايته خاصة لا دهنية فيه نظر لان من الاشياء التي تذوب ولا تنطرق ما يذوب ويشتعل
كالكبريت والزرنيخ مع انه يسلم ان فيها هوائية ودهنية

الفصل الرابع عشر في النبات

وهذا اول ما يكون عن هذه الاسطقسات تركيبا اقرب الى الاعتدال من
النبات ويشارك الحيوانات في قوى التغذية والتوليد ولها نفس نباتية هي مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء
وتنميته به واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص اعلم ان الاسطقسات الاربعة
اذا اختلطت وامتزجت كان لاختلاطها وامتزاجها مراتب ثلثة فاولها مرتبة للمعدنيات واليه
الاشارة بقول الشيخ في صفة المعدنيات فهذه اول ما تركب عن هذه الاسطقسات وثانيها مرتبة
النبات وعند ذلك لان الاسطقسات اذا تركبت تركيبا اقرب الى الاعتدال من التركيب الذي حصل
في المعدنيات حدث النبات وهذا تنبيه على انه كلما كان الاعتدال في المركبات اكثر كان استعداده
لقبول القوى الشريفة الفاضلة اولى وفيه بحث سيأتي في اول باب الحيوان واما قوله ويشارك
النبات الحيوان في قوى التغذية والتوليد فالامر فيه ظاهر وذلك لان النبات والحيوان



متشاركان في الاغتذاء والنمو والتوليد واما قوله ولها نفس نباتية هي مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء
وتنميته به واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص فاعلم ان النبات والحيوان مشتركان في حصول
هذه الامور الثلثة وهو الاغتذاء والنمو وتوليد المثل ثم من الناس من يقول لا معنى للنفس النباتية
الا حصول هذه القوى الثلثة ومنهم من يقول بل النفس النباتية صورة موجودة في جسم النبات
تتفرع عليها هذه القوى الثلثة وقول الشيخ ولها نفس نباتية هي مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته
به واستبقاء النوع بتوليد مثل الشخص يحتمل الوجهين ولها قوة غاذية
من شانها ان تحيل جسما شبيها بجسم ما هي فيه بالقوة الى ان يكون شبيها بالفعل ليستبدل به بدل ما تحلل
وقوة نامية هي التي من شانها ان تستعمل الغذاء في اقطار المغتذي زيادة طولا وعرضا وعمقا
الى ان تبلغ به تمام النشو على نسبة طبيعية وقوة مولدة تولد اخرى من الجسم الذي هو فيه صالحا ان يكون
عنه جسم اخر بالعدد مثله بالنوع رضي الله عنه هذا الفصل مشتمل على مسائل
المسألة الاولى ان قوله ولها قوة غاذية وقوة نامية وقوة مولدة صريح في ان النفس
النباتية ليست عبارة عن مجموع هذه القوى الثلث ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال انه لا معنى
للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلثة فقط وما الدليل على ان ههنا شيئا اخر مغايرا لهذه القوى
الثلثة يكون مبدأ لها فان ادعيتم ذلك فاين الدليل الجلي على التعيين المسألة الثانية كلام الشيخ
ههنا وفي جميع كتبه صريح في ان القوى الغاذية والنامية والمولدة قوى ثلث متغايرة بالماهية والتغاير
ان قوله لم لا يجوز ان يقال الكل قوة واحدة الا انها في اول الامر تورد الغذاء على البدن بحسب ما يكون
تلك القوة غاذية ثم اذا فرغت تلك القوة من هذا الفعل اخذت تزيد في جوهر العضو في الجوانب الثلثة
فتكون تلك القوة بحسب هذا الفعل نامية فاذا فرغت عن هذا الفعل اخذت تفصل جزءا من جوهر المغتذى
يمكن ان يتولد عنه مثله فتكون تلك القوة بحسب هذا الفعل مولدة والحاصل ان يقال هذه قوة واحدة
في ذاتها الا ان فعلها الاول هو التغذية وفعلها الثاني هو التنمية وفعلها الثالث هو التوليد فلا جرم
حصل لها بحسب كل واحد من هذه الافعال اسم خاص وليس لهم ان يقولوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لان هذه القاعدة ممنوعة وبتقدير صحتها فهي غير نافعة في هذا الموضع وذلك لان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد بحسب الالة الواحدة والوقت الواحد وبحسب المادة الواحدة فاما بحسب الالات المختلفة
والمواد المختلفة فلا نزاع في انه يجوز ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد وههنا الالات مختلفة والمواد
مختلفة والاوقات مختلفة فلا جرم لا يمتنع ان يصدر عن القوة الواحدة هذه الافعال المختلفة المسألة

الثالثة اما القول في الكيفية الغضبية والشهوية فمشهور واما القول بالتوليد ففيه صعوبة وذلك
لان القوى المولدة قوة لا شعور لها ولا اختيار بل انما تفعل ما تفعل بالطبع لذاتها وهذه المادة التي منها
تولد بدن الحيوان اما ان تكون مادة متشابهة الاجزاء في الطبيعة والخاصية او لا تكون كذلك فان كان الاول
فالقوى الطبيعية الموجبة بالذات اذا كانت حالة في مادة متشابهة الاجزاء في الحقيقة وجب ان يكون من الاثر
اثرا متشابها وهو الكرة فكان يجب ان يكون شكل الحيوان هو الكرة وهذا خلف وان كان الثاني فنقول يكون
المادة التي منها يتولد بدن الحيوان مادة مركبة من اجزاء مختلفة الطبيعة فلا بد ان يكون كل واحد من تلك
الاجزاء بسيطا في طبيعته والا لزم ان يحصل في ذلك الجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال واذا كان كل
واحد من تلك الاجزاء بسيطا كانت القوة المولدة القائمة به قوة قائمة بمادة بسيطة فيجب ان يكون شكل كل
واحد من تلك الاجزاء هو الكرة فيلزم ان يكون الحيوان كرات مضموما بعضها الى بعض وهذا خلف ولما كان القول
باثبات القوة المولدة والقوة المصورة مفضيا الى هذين القسمين الباطلين وجب ان يكون القول فيه باطلا
وان يجزم العاقل بان خالق الحيوانات ومصورها ومخترعها هو الاله العالم القادر الحكيم ولنكتف بهذا القدر من
المباحث في هذا الباب فان الاستقصاء فيه مذكور في كتاب الملخص الفصل الثالث عشر في
الحيوان ثم تتولد للحيوان بعد تلك الكثرة قوى من اجلها يستعملها لان يحصل بعض ذلك محركة
بالاختيار هذا الفصل يشتمل على مسائل الاولى ظاهر هذا الكلام يشعر بانه كلما كان الاعتدال
في المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس اشد وهذا سؤال وهو ان المباحث الطبية دلت على ان اشد
الاعضاء اعتدالا هو جلدة الانامل لاسيما انامل السبابة واكثرها حرارة هو القلب والروح فلو صح قولنا
انه كلما كان اعتدال المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس اشد لوجب ان يكون المتعلق الاول للنفس هو
جلدة السبابة لا الروح والقلب ولا شك ان هذا باطل قطعا فوجب ان يكون القول ايضا كاذبا المسئلة
الثانية انه جعل اعتدال المزاج سببا لقبول النفس وهذا تصريح بان النفس شيء مغاير لاعتدال
المزاج وهذه الدعوى لا بد في اثباتها من الحجة والبرهان فان الخلق العظيم زعموا انه لا معنى للنفس الا
هذا المزاج المعتدل والذي يدل على كون النفس غير المزاج وجوه الاول انا متى خلطنا الحار بالبارد
اذا امتزجا فانه تنكسر سورة الحار بالبارد وتنكسر سورة البارد بالحار وتحدث كيفية متوسطة بين
البرودة والحرارة يستبرد بالقياس الى الحرارة ويستحر بالقياس الى البرودة فيكون المزاج عبارة عن
هذه الكيفية ولا شك ان هذه الكيفية من جنس الحرارة والبرودة ولا شك ان الادراك والقدرة على التحريك
ليسا من جنس الحرارة والبرودة فثبت ان النفس ليست عين المزاج بل الغاية القصوى ان يقال ان كمال الاعتدال



ان يقال ان ذلك الاعتدال سبب لحدوث قوة الادراك في القلب الا ان هذا اعتراف بان النفس ليست عين
المزاج بل هذا القائل جعل النفس معلول المزاج وهذا كلام اخر غير قول من يقول ان النفس عين المزاج
الثاني انا نشعر بكل واحد من هذه الهويات المخصوصة شعورا يقينيا اوليا ثم انا لا نشعر بهويتنا المخصوصة حال
ما نكون غافلين عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فذلك يدل على ان هويتنا المخصوصة مغايرة
لهذه الكيفيات الثالث انا سنقيم الدلائل على ان النفس ليست بمزاج والشيخ ذكر دلائل كثيرة على
ابطال ذلك في كتاب الشفاء والنجاة الا انها ليست في غاية القوة فلهذا السبب تركناها المسئلة الثالثة
ظاهر كلام الشيخ يشعر بان النفس شيء واحد وذلك الشيء هو الموصوف بكونه مدركا وبكونه محركا بالاختيار
وهذا هو الحق لانه لو كانت القوة المدركة شيئا والقوة المحركة شيئا اخر فهذه القوة اما ان تعلم ان ذلك الشيء
وهذا الذي حركه لم يدرك البتة فلا يكون هذا التحريك تحريكا بالاختيار وهو محال فثبت انه لا بد من الاعتراف
بوجود شيء واحد يكون هو المدرك ويكون هو المحرك بالاختيار وهو المطلوب وهذه النفس
قوتان قوة مدركة وقوة محركة والقوة المدركة اما في الظاهر وهي هذه الحواس الخمس واما في الباطن وهي الحس
المشترك والمصورة والمتخيلة والمتوهمة والمتذكرة رضي الله عنه هاهنا مسائل
الاولى ظاهر هذا الكلام يشعر بان النفس شيء واحد وذلك الشيء قوة مدركة وقوة محركة وعلى هذا التقدير يكون
محل جميع القوى المدركة والمحركة شيئا واحدا وحينئذ يمتنع توزيع هذه القوى على المحال الكثيرة وهذا هو الحق
الذي لا محيد عنه لما بينا ان الذي يحرك بالاختيار لا بد وان يكون هو بعينه موصوفا بذلك الادراك والاختيار
والموصوف بالاختيار لا بد وان يكون هو بعينه موصوفا بالادراك فان الذي لا يدرك شيئا يمتنع ان يختاره فهذا
برهان في غاية الظهور على ان الموصوف بالقوة المدركة وبالقوة المحركة لا بد وان يكون شيئا واحدا الا ان
كلام الشيخ فيما بعد ذلك لا يطابق هذا القول وذلك لانه يوزع هذه القوى المختلفة على المحال المختلفة
وذلك ما قررنا ما ذكرناه هاهنا بل هاهنا صرح بان الحواس الظاهرة موجودة في الظاهر والحواس
الباطنة موجودة في الباطن وذلك يدل على ان هذه القوى غير مجتمعة في شيء واحد المسئلة الثانية
انه حصر الحواس الظاهرة في هذه الخمسة والحواس الباطنة في الخمسة الاخرى وهاهنا بحث وهو انه
هل يعقل وجود حاسة سادسة في الظاهر سوى هذه الحواس الخمسة وبتقدير ان وجدت تلك الحاسة
فهل المدرك به نوع اخر من المحسوسات او يقال المدرك بذلك الحس السادس احد الامور المحسوسة بهذه
الحواس الخمس الا ان ذلك النوع من الادراك يكون نوعا اخر مغايرا لهذه الادراكات واعلم ان الكل
محتمل ولم يقم الدليل القاطع على تحقق شيء منها والذي قيل في بيان انه يمتنع وجود حاسة سادسة فهذا ان

الطبيعة لا تستقل من درجة الى درجة اخرى فبعيد استيفاء جميع الاقسام الممكنة فهو كلام خطابي
ضعيف واعلم ان جماعة من العقلاء قطعوا بحصول نوع سادس من الادراك وهو القوة التي بها
يحصل ادراك الالم واللذة وذلك لان تصور ماهية الالم واللذة قد يكون حاصلا دون ان يكون متألما
ولا متلذذا فثبت ان تصور ماهية الالم واللذة مغاير لادراك الالم واللذة ايضا فادراك الالم واللذة
ليس من جنس الابصار او السماع او الشم او الذوق فظاهر ايضا انه ليس من جنس اللمس وذلك لان الالم
واللذة ليسا من جنس الكيفيات الملموسة بل قد يكونان لاسباب الالم واللذة من جنس الكيفيات الملموسة
مثل مماسة النار فانها مولمة الا ان مماسة النار غير والالم المتولد من تلك المماسة غير فاذا لمسنا
النار فادركنا بالقوة اللامسة تلك السخونة فحينئذ يحدث الالم فالالم حادث عن ذلك اللمس لا انه نفس ذلك
اللمس فثبت انه حصل نوع من الادراكات غير الظاهرة نوع سادس سوى هذه الحواس الخمس المسئلة الثالثة
اعلم ان كلام الشيخ في حقيقة النفس الحيوانية مضطرب وذلك لانه يحتمل ان يقال النفس الحيوانية شيء واحد
وذلك الشيء موصوف بهذه القوى المدركة وبهذه القوى المحركة ويحتمل ايضا ان يقال النفس الحيوانية ليست الا
مجموع هذه القوى وكلام الشيخ في هذا الموضع مشعر بالقول الاول لان قوله وهذه النفس قوتان مدركة
ومحركة يصرح بان النفس موصوفة بهاتين القوتين وهذا انما يصح لو كانت هذه النفس مغايرة لهذه القوى
الا انه لم يذكر في كتبه دليلا على وجود شيء مغاير لهذه القوى موصوف بها ولم يذكر ان ذلك الشيء خاصيته باعتبارها
يمتاز عن هذه القوى فبقي هذا الكلام مجملا **قال الشيخ** فاول الحواس واوجبها للحيوان وبها 12 الحواس [illegible]
يكون الحيوان حيوانا من بين سائر الحواس هو اللمس وهي قوة من شانها ان تحس بها الاعضاء الظاهرة بالمماسة
كيفيات الحر والبرد والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والملاسة والخشونة وسائر ما يتوسط بين
هذه وتتركب عنها **قال المفسر** رضي الله عنه في هذا الفصل مسائل الاولى ان احتياج الحيوان
الى القوة اللامسة اشد من احتياجه الى سائر الحواس والذي يدل عليه وجهان الاول ان مزاج
كل حيوان لا بد ان يكون في حد من الحرارة والبرودة لو زاد عليها او نقص عنها لما بقي حيا والحكمة في تعليق القوة اللامسة
هو ان الحيوان اذا ادرك بقوته اللامسة ان الحر او البرد ان زاد على القدر اللائق بمزاجه فر عنه
لئلا يفسد فالحاصل ان المقصود من تعليق القوة اللامسة ان يمكن الحيوان بواسطتها من جلب الموافق
للكل ودفع المضار المهلكة اولى من جلب المنافع المكملة فلا جرم كان احتياج الحيوان الى القوة اللامسة
اشد من احتياجه الى سائر القوى الثاني ان القوة اللامسة حاصلة في جميع اجزاء البدن واما سائر القوى
فكل واحد منها مختص بعضو معين وذلك يدل على ان الاحتياج الى حصول القوة اللامسة اشد الثالث



لانه متى بطلت القوة اللامسة عن جميع الاعضاء فقد بطلت الحيوة وليس اذا بطلت سائر القوى بطلت
الحيوة وذلك يدل على ان الحاجة الى اللمس اشد المسئلة الثانية ظاهر كلام الشيخ ههنا ان
الموصوف بالاحساس بهذه الملموسات هو هذه الاعضاء لانه قال وهي قوة من شانها ان تحس بها
الاعضاء الظاهرة يصرح بان الموصوف بالاحساس هو هذه الاعضاء وقد ذكرنا في الفصل المتقدم
ان ظاهر كلامه يدل على ان الموصوف بالادراك والتحريك هو جوهر النفس وبينا ان هذا هو الحق الذي
لا محيد عنه المسئلة الثالثة قوة اللمس لا تدرك شيئا من الكيفيات الا اذا حصلت المماسة
بين العضو اللامس وبين محل الكيفية الملموسة فان لم تحصل هذه المماسة امتنع حصول هذا الادراك والذي
يدل عليه الاستقراء وضرب من القياس اما الاستقراء فظاهر واما القياس فلان هذا الادراك لو لم يتوقف
على حصول هذه المماسة لوجب ان يكون شعورها بالكيفية القائمة بالمحل القريب منه مثل شعورها بالكيفية
القائمة بالمحل الذي يكون بعيدا عنه ولو كان الامر كذلك لما دل شعوره بتلك الكيفية على ان الملموس
قريب منه ام بعيد فاذا لم يدل على ذلك لم يلزم من الشعور بحال الكيفية وجوب الفرار منه وحينئذ لا يتم الانتفاع
بالقوة اللامسة في دفع المضار لما بينا انه لا فائدة في تعليقها الا ذلك المسئلة الرابعة ظاهر
كلامه ههنا يدل على ان القوة اللامسة مدركة لثمانية انواع من الكيفيات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والثقل والخفة والملاسة والخشونة وفي هذا الكلام مباحث البحث الاول ان الحرارة
لا شك انها كيفية توجب تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات فاذا لمسنا الجسم الحار فهذا الذي ندركه
بحس اللمس اهو افتراق الاجزاء المختلفة او اجتماع الاجزاء المتشاكلة او كيفية زائدة على ذلك الجمع والتفريق
ويمكن ان يقال التفرق عدم والعدم لا يكون محسوسا والحرارة محسوسة فالحرارة كيفية زائدة على ذلك التفرق
البحث الثاني ان خاصية البرد تخدير الحس وابطاله واذا كان كذلك وجب ان يقال انه لا يبرد الا وهو
يوجب نوع تخدير قل ام كثر والتخدير بطلان كمال القوة الحساسة فيرجع حاصل الامر الى ان البرد مانع
من الاحساس فكيف يقال البرد كيفية محسوسة بل يحتمل ان يقال انه اذا حصل البرد منع من الاحساس
فعدم الاحساس لم يحصل به حصول الاحساس فظن به انه احساس كمن انتقل من الضوء الى الظلمة فانه ربما
ظن انه يرى الظلمة وليس كذلك بل رؤية الظلمة لا معنى لها الا عدم الرؤية وكذلك ههنا البحث الثالث قد
ذكرنا ان الرطوبة عندهم مفسرة بكون الجسم بحيث لا يمانع فيه من قبول الاشكال الغريبة ولا من تركها
فقولهم هذا عبارة عن عدم هذا المانع والعدم لا يكون في الحقيقة محسوسا وايضا فبتقدير ان تكون الرطوبة كيفية
وجودية الا انها ايضا غير محسوسة والدليل عليه ان الهواء الرطب اذا كان خاليا عن الحر والبرد والحركة

والغبار فانه يظن به انه خلا صرف وعدم محض الى ان تقوم البرهان على ان الخلاء ممتنع ولو كانت هذه الكيفية محسوسة لكانا نعلم بالضرورة ان هذا الملا ليس بخلا وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان هذه الكيفية غير محسوسة ولهذا السبب قال الشيخ في كتاب القانون في فصل الاسطقسات في تعريف الماء انه الجسم البسيط الذي طبيعته اذا خليت ولم يعرض لها عن خارج ظهر عنه برد محسوس وحالة هي رطوبة فحكم على البرد بكونه محسوسا ولم يقل في الرطوبة انها محسوسة بل قال وحالة هي رطوبة فان اذا فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الاشكال لما اذا فسرناها بالبلة فانها عبارة عن كون الجسم بحيث قابل الاشكال الغريبة بسهولة ويترك لها بسهولة فهذا معناه الصلابة والقوة الحساسة لا تشعر بها بالصلابة من حيث هي صلابة الا انه لا ينفعل عن الغير وهذا في الحقيقة يكون شعورا بالكيفية وجودية وان اذا فسرناها بانه لا يسهل الالتصاق بالغير وتقدير الالتصاقه فانه لا يسهل انفصاله عن ذلك الغير فهذا ايضا اشارة الى حالة عدمية ثبت انه على كل التقديرين فانه يصعب القول بان اليبوسة كيفية محسوسة واما الملاسة والخشونة فهما ليسا من باب الكيفية بل من باب الوضع فان الاجزاء المفترضة في ظاهر الجسم ان كانت متراصة متساوية كان الجسم املس وان كانت مختلفة الى الحدوث بعضها ارفع وبعضها اخفض فحينئذ يكون الجسم فاما هذا السبب فالخشونة الزاوية فثبت ان هذه الامور من باب الوضع لا من باب الكيفية المسالة الخامسة اختلف قوله في ان القوى اللمسية قوة واحدة او قوى اربعة واكثر ميله الى انها اربع احداها القوة الحاكمة في الحرارة والبرودة وثانيتها الحاكمة في الرطوبة واليبوسة وثالثها الحاكمة في الثقل والخفة ورابعها الحاكمة في الملاسة والخشونة وانما ذهب الى اثبات هذه القوى بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالقوة الواحدة يجب ان لا تدرك الا متضادة واحدة ولقائل ان يقول هذه القوى التي تدرك هذه المضادة الواحدة هل تدرك الضدين اللذين حصلت عليهما تلك المضادة او ما ادركهما فان ادركتهما فالقوة الواحدة ادركت شيئين مختلفين فلم لا يجوز ان تدرك ثلثة واربعة وان لم يدركهما فهذا محال لانها اذا لم تدركهما فكيف يحكم بكون احدهما مضادا للآخر

ثم قوة الذوق وهي شعور بالطعوم وعضوها اللسان . فيه مسايل الاولى انه تبين في الفصل الاول ان اشد القوى احتياجا للحيوان اليه هو القوة اللمسية ثم ذكر عقيبه الذوق فعرف ثم وهذا يدل على ان اشد القوى احتياجا الحيوان اليه بعد اللمس هو الذوق والامر كذلك وتقريره هو ان بدن الحيوان مركب من حار رطب والحرارة اذا عملت في الرطوبة اضعفت الاجزاء وعند عودها يضعف التركيب واذا توالى عليه الضعف افضى الى الهلاك والموت فلا بد من تدارك ذلك الضعف بشيء يجبره ويقوم بدل ما يتحلل منه وذلك هو الاغتذاء و[illegible]

[illegible]



انما يكمل بقوة الذوق فان اثر اللمس في دفع المضار المهلكة وتاثير الذوق في ايراد النافع الضروري وهو الغذاء الذي لولاه لهلك الحيوان ولما ثبت بسائر الحواس في ايراد النافع الذي ليس بضروري ثبت ان اشد القوى احتياجا للحيوان اليه بعد اللمس هو الذوق المسالة الثانية المدرك بقوة الذوق هو الطعوم والطعوم تسعة وذلك لان القوة الفاعلة لهذه الطعوم اما الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما والقابل لهذه الطعوم اما الجسم اللطيف او الكثيف او المعتدل فيحصل من ضرب ثلثة في ثلثة تسعة فلا جرم كانت الطعوم تسعة فالحار ان عمل في الكثيف حدثت المرارة او في اللطيف حدثت الحرافة او في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان عمل في الكثيف حدثت العفوصة او في اللطيف حدثت الحموضة او في المعتدل حدثت القبض ولذلك فان الفاكهة التي تتولد تكون في اول الامر عفصا ثم قابضا ثم حامضا وذلك لان بسبب المادة غليظة في اول الامر فيكون عفصة ثم يلطف قليلا فيصير قابضة ثم يكمل لطافتها فتصير حامضة ثم يستولي الحرارة عليها فيستحيل الى الحلاوة فاما المعتدل فان عمل في اللطيف حدثت الدسومة او في الكثيف حدثت الحلاوة او في المعتدل حدثت التفاهة اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان هذا الذوق مشتمل على ادراكات لمسية فانه اذا حصل مع الطعم تفريق واسخان تحت مخصوص فذلك هو الحرافة وان حصل تفريق من غير اسخان فهو الحموضة وان اوجب تكثيفا فهو العفوصة فحصول هذه الاحوال اللمسية امر معلوم واما انه هل حصلت احوال زايدة على الاحوال اللمسية فالظاهر انه كذلك ولا يمتنع الاحتمال فيه مجال المسالة الثالثة ان قوله وعضوها اللسان يحتمل ان يكون المراد ان محل القوة الذايقة هو اللسان ويحتمل ان يكون المراد ان محل هذه القوة الذايقة هو العصب واللسان كالآلة لحصول هذا الادراك لجوهر العصب وهذا الثاني هو الحق المسالة الرابعة الة هذا الادراك في الحقيقة ليس هو اللسان بل هو العصبة الواصلة من الدماغ الى اللسان وتشريح تلك العصبة مذكور في كتاب التشريح ٥

ثم قوة الشم وهي شعور بالروايح وعضوها زائدتان من الدماغ في مقدمه شبيهتان بحلمتي الثدي . فيها مسايل الاولى انا بينا ان اشد القوى احتياجا اليه للحيوان هو اللمس ويليه الذوق وذلك معلوم فاما الثلثة الباقية فلم يثبت بالدليل تقدم بعضها على البعض في احتياج الحيوان اليه مع ان الشيخ ذكر فيها الغظة ثم المسالة الثانية اتفقوا على ان آلة قوة الشم هي زايدتان في مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتي الثدي ولقايل ان يقول ما الدليل على ذلك ولم لا يجوز ان يقال ان محل القوة الشامة جسم اخر سوى هذه الحلمة فيقول الدليل عليه ان عند فساد مزاج هذا العضو من الدماغ يبطل هذه القوة وان كانت سائر الاعضا سليمة وذلك يدل على ان آلة هذه القوة هي هذا العضو .

المسئلة الثالثة الاستقراء دل على انه ما لم يصل الهواء الحامل لتلك الرائحة الى الدماغ فانه لا يحصل هذا
الشم ثم ههنا بحث وهو انه هل يكفي في حصول هذا الادراك تكيف الهواء بالكيفية فقط او لا بد من ان
يختلط به شيء من اجزاء ذلك الجسم ذي الرائحة وان يختلط بذلك الهواء شيء من الاجزاء اللطيفة لذلك الجسم
المعطر فهو هذا القسم الثاني — ثم قوة السمع وهي مشعر الاصوات وعضوها العصبة
المفروشة على سطح باطن الصماخ — وفيه مسائل الاولى في بيان ماهية الصوت وبيان المقتضي
لحدوثه اما ماهيته فهي هذه الكيفية المدركة بحس السمع ولاجل ان هذا الادراك من اقوى الادراكات واظهرها
فحينئذ يمتنع تعريف هذه الكيفية بشيء اظهر منها واما بيان المقتضي لحدوثه فقيل سببه القريب تموج الهوا
ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء وسبب التموج امساس عنيف
وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع وانما اعتبرنا العنف لانك لو قرعت جسما كالصوف بقرع لين
لم يحدث الصوت وكذا في القلع وانما جعلنا كل واحد منهما موجبا للتموج اما في القرع فلان القارع يحوج
الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها القارع الى جانبها بعنف شديد وكذا في القالع على كل
التقديرين فاذا تادى ذلك التموج الى سطح الصماخ تادى ذلك الصوت المخصوص منه اليه فحصل السماع والذي
يدل على انه لا بد من وصول هذا الهواء المتموج الى سطح الصماخ هو ان المؤذن اذا كان على المنارة وادار وجهه
يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ومن اخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فمه والطرف
الثاني على صماخ انسان وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمعه دون سائر الحاضرين واذا راينا من البعيد انسانا
يضرب بالفاس على الخشبة راينا الضرب قبل سماع الصوت — المسئلة الثانية قال قوم لا يجوز ان
يحصل ادراك الصوت بواسطة هذا التادي ويدل عليه وجهان الاول ان حامل كل واحد من الحروف المسموعة
اما كل واحد من اجزاء الهواء فكان يجب فيمن تكلم بكلمة واحدة ان يسمعها السامع مرارا كثيرة بان يتادى
الى صماخه اجزاء كثيرة من الهواء كل واحد منها حامل لتلك الكلمة او مجموع تلك الهواءات فحينئذ لا يسمع الكلام
الواحد الا سامع واحد لان ذلك المجموع لا يصل بجملته الا الى سامع واحد ولانه يلزم ان لا يسمع احد
ذلك الكلام الا نادرا لانه من البعيد ان يبقى ذلك الهواء بالكيفية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى
صماخ انسان واحد الثاني قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار ولا يمكن ان يقال الهواء
الحامل لذلك الصوت ينفذ في مسام الجدار لان الهوا اذا اصطدم بالجدار لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله
صار حاملا لذلك الصوت المخصوص فبعد خروجه عن المنافذ يجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف — المسئلة
الثالثة قال بعضهم الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهوا المتموج



لتلك العصبة الحاملة لقوة السمع ومما يدل على ابطاله انا اذا سمعنا الصوت عرفنا جهته ولو انا انما
ادركناه حال وصوله الى صماخنا لما ادركنا الجهة التي منها وصل الينا كما انا لما لم نحس بالملموس الا حالة
وصوله الينا لم ندرك بالاحساس ان الملموس من اي جانب جاء — ثم قوة البصر وهي مشعر الالوان
وعضوها الرطوبة الجليدية في الحدقة — هذا الكلام ظاهر وهو يشعر بان محل
القوة الباصرة هو الرطوبة الجليدية الا ان الشيخ ذكر في الشفاء ما هو بخلاف ذلك فانه قال في الفصل
الذي يذكر فيه سبب رؤية الشيء كشيئين الحق ان شبح المبصر وان كان ينطبع انما ينطبع في الرطوبة الجليدية
الا ان الابصار في الحقيقة لا يكون عندها والا لكان الشيء الواحد يرى شيئين لان له في الجليديتين
شبحين كما اذا لمس باليدين كان ملموسين ولكن هذا الشبح يتادى في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما
على هيئة الصليب فالقوة الباصرة حاصلة عند ذلك الملتقى هذا كلامه وهو يدل على ان محل القوة
الباصرة ليس هو الرطوبة الجليدية — وكل واحد من هذه المشاعر فان المحسوس يتادى
اليها اما الملموس فيكون بلا واسطة غريبة بالمماسة واما المطعوم فبتوسط الرطوبة
مذهب الشيخ ان الادراك عبارة عن حصول امثال المدركات في المدرك فاللمس انما يحصل عند تكيف
العضو اللامس بالكيفية الملموسة والذوق انما يحصل عند تكيف العضو الذائق بالكيفية المذوقة ثم ان
مذهبه مضطرب فتارة يقول الادراك عبارة عن حصول تلك الماهية وتارة يقول الادراك حالة اضافية
تحدث عند حصول تلك الماهية في المدرك وفي هذا الموضع ابحاث دقيقة ذكرناها في شرح الاشارات
وقد غلط من ظن ان الابصار يكون بخروج شيء من البصر الى المبصرات يلاقيها
ان كان جسما امتنع ان يكون في بصر الانسان جسم يبلغ مقداره ان يلاقي نصف كرة العالم وينبسط عليه
اعلم ان منهم من يقول ان الابصار عبارة عن خروج الشعاع من العين وهذا باطل لان الابصار من
جنس الادراك والشعور وخروج الشعاع عبارة عن حركة الشعاع وانتقاله من مكان الى مكان والعلم
الضروري حاصل بان ماهية الادراك والشعور مغايرة لماهية الحركة والانتقال اذا عرفت هذا فنقول
من الناس من يقول ان حصول الحالة المسماة بالابصار مشروط بان يحدث من الضوء الذي في العين كيفية
نورانية في الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي ومنهم من يقول انه متى كانت الحاسة سليمة وكان
المرئي حاضرا وكان قد وقع عليه الضوء فانه يحدث صورة مساوية لصورة المرئي في الرطوبة الجليدية
وحينئذ يحصل الابصار ومنهم من يقول لا حاجة الى حدوث هذه الصورة في الرطوبة الجليدية بل المرئي
اذا كان حاضرا وكانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط كانت حاصلة فانه يحصل الادراك ولا حاجة الى

خروج الشعاع من العين ولا لحدوث صورة المرئي في العين اما القول الاول وهو ان الابصار مشروط
بان يخرج الشعاع من العين فهذا ايضا يحتمل وجهين الاول ان يقال الابصار مشروط بان يخرج
الشعاع من العين ويتصل بالهواء المتصل بالمرئي وحينئذ يصير الشعاع المتصل بالهواء المتصل بالمرئي
سببا لحصول الابصار وهذا هو قول اكثر المحصلين من القائلين بالشعاع وهذا مختار المذاهب الحكمية
في هذا الباب اما الشيخ فقد احتج على فساد مذهب القائلين بالشعاع بوجوه الاول ان هذا
الشعاع الخارج من العين اما ان يكون جسما او عرضا والقسمان باطلان فبطل القول بالشعاع انما قلنا انه لا يجوز ان
يكون عرضا فظاهر بناء على ان الانتقال على الاعراض محال وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون جسما فلوجهين الاول
انه لا يجوز ان يكون في بصر الانسان جسم يبلغ مقداره بحيث ينبسط على نصف كرة العالم وينبسط عليها وثانيها ان
هذا الاستدلال ضعيف من وجهين الاول ان الابصار عندكم عبارة عن انطباع صورة المرئي في
الرائي فعلى هذا يلزمكم ان الانسان اذا رأى نصف العالم ان ينطبع صورة نصف العالم في نقطة ناظره وذلك
محال فاذا التزمتم هذا فكيف تستبعدون ان يخرج من بصر الانسان جسم بحيث ينبسط على نصف كرة العالم ولهذه
فان كان صغر نقطة الناظر يمنع من ان يخرج منها جسم ينبسط على نصف كرة العالم فكذلك صغرها يمنع من ان
يرتسم فيها صورة نصف كرة العالم على كبرها الثاني وهو ان مبنى الجوهر الفرد لما قالوا الاجسام
قابلة لقسمات لا نهاية لها لزم تجويز ان يحصل من الجزء الواحد طبقات تغشي جملة السموات
والارضين فاذا التزمتم وقلتم هذا وان كان مستبعدا الا انه ليس بممتنع فاذا حكمتم هناك بانه غير ممتنع فكيف
حكمتم هاهنا بانه ممتنع الثالث وهو انه مذهبكم ان الجسم يمكن ان ينتقل من المقدار الاصغر الى المقدار
الاعظم وبالعكس واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان الشعاع حين كان في العين كان صغير القدر فاذا
خرج من العين انبسط وعظم قدره الوجه الرابع وهو ان هذا الكلام انما يتوجه على من يقول شرط
حصول الابصار خروج الشعاع من العين واتصاله بالهواء المتصل بالمرئي اما من لا يقول به بل يقول شرط
الابصار خروج جسم من العين واتصاله بالهواء المتصل بالمرئي فانه لا يتوجه عليه هذا المحال البتة فانه يقول
الشعاع الموجود في العين وان كان في غاية القلة الا ان شرط حصول الابصار خروجه من العين واتصاله
بالهواء النير المتصل بالمرئي فهذا الكلام لا يتوجه عليه ما اوردتموه البتة فسقط ذلك الكلام بالكلية
لا يقال فاذا لم يكن حصول الابصار مشروطا بان يخرج الشعاع من العين ويتصل بالمرئي فلم لا يكفي
بالهواء النير الذي هو اقرب من الرائي فالمرئي من غير حاجة الى خروج هذا الشعاع القليل من العين لانا نقول
ان هذا الكلام ليس استدلالا على فساد القول بالشعاع على هذا الشرط الذي ذكرناه بل مطالبة بالدليل



على ان الامر كذلك والاستدلال على الابطال غير والمطالبة بالدليل الدال على الصحة غير فاين احد
البابين عن الاخر    ثم انه بعد ذلك ان كان متصلا وجب ان يكون غير تام
الاتصال بالبصر فهو اعظم وان كان منفصلا لم ينتفع مدركه الى البصر وان كان منفصلا وجب ان يكون
غير تام الاتصال ان لا يتخلل بين اجزائه جسم ويكون ذا ذهابه لا محالة الانقطاع او يكون ما تخلله من الهواء
مؤديا فلا يحتاج الى خروجه    هذا هو الحجة الثانية على فساد ان يكون هذا الشعاع جسما
وتقريره ان الشعاع الذي هو شرط الابصار اما ان يكون بحيث يخرج من العين يبقى متصلا بالعين او منفصلا عنها
لا جايز ان يبقى متصلا بها لاجل وجهين الاول ان الشعاع الذي يبقى احد طرفيه متصلا بنقطة الناظر ويصير
طرفه الاخر متصلا بنصف كرة العالم يكون جسما في غاية العظم فكيف يعقل خروج مثل هذا الجسم عن نقطة
الناظر الثاني انه من المحال ان يبقى هذا الجسم متصلا لان العالم مملوء من الاجسام فلو خرج هذا الشعاع
العظيم منه لزم نفوذ جسم في جسم وهو محال لا جايز ان يبقى هذا الشعاع منفصلا عن العين اذ لو كان كذلك
لوجب ان يحصل الابصار لهذا الشعاع المنقطع كما لا يحصل الحس بالاعضاء المقطوعة هذا تقرير كلامه على
احسن الوجوه واقول ليس لقائل ان يقول لما الكلام في ان هذا الجسم العظيم كيف يخرج من العين فقد سبق الكلام
عليه ثم المحققون منهم لا يقولون اشتراطه بل انما يصير هذا الشعاع الخارج من العين متصلا بالمرئي بل الشرط
ان يتصل بالهواء النير المتصل بالمرئي وعلى هذا التقرير فالحجة التي ذكرتموها لا تتوجه عليهم البتة بل ان
يقال وانما اعتبرنا اتصال هذا الشعاع بالمرئي شرطا لم لا يقال ايضا ان خروجه عن البصر ليس بشرط ايضا
الا انا نقول حينئذ لا يكون هذا استدلالا على ابطال هذا المذهب بل يكون مطالبة بالدليل وحينئذ يسقط
هذا الكلام بالكلية    وايضا ان كان جسما فاما ان يكون حركته بالطبع او بالارادة
فان كان بالارادة كان لنا عند التحديق ان نضع البنا فلا نحس به شيئا وان كان بحركته طبيعيا كان
الى بعض الجهات دون بعض فان حركة الطبيعة تكون الى جهة واحدة    هذا هو الحجة
الثالثة على بطلان القول بالشعاع وتقريره ان الشعاع لو كان جسما لكانت حركته اما طبيعية او ارادية
والاول باطل لان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة فكان يجب ان لا يتحرك الا الى جهة واحدة فكان
يجب ان لا يبصر الرائي المرئي الا من جهة واحدة والثاني باطل لان حركة هذا الشعاع لو كانت باختيارنا
لزم ان يقال انا عند التحديق نقدر على ان لا نراه ومعلوم ان ذلك باطل ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان
يقال ان هذا الشعاع يتولد في الدماغ ثم ينصب منه في العصبتين المجوفتين الى مقدم العين فان
كان الجفن منطبقا لم ينفصل ذلك الشعاع وان كان مفتوحا انفصل من مسام سطح القرنية واذا انفصل

منه اتصل بالهواء الواقف بين الرائي والمرئي وقد ذكرنا ان المشهور ليس الا هذا المذهب وما ذكر بعده
يبطل هذا المذهب فان كان انما خالط الهواء واحاله احال الهواء لما ادرك كان
يجب اذا كثر الناظرون ان يرى كل واحد منهم احسن مما لو انفرد لان الهواء يكون اكمل استحالة الى الكيفية المحتاج
اليها ان يكون آلة اعلم ان الدلائل الثلاثة التي تقدم ذكرها انما يمكن ايرادها على من
يقول ان شرط حصول الابصار ان يخرج من العين شعاع ويتصل ذلك الشعاع بالمرئي وقد ذكرنا ان المحققين
القائلين بالشعاع لا يقولون بذلك فاما من يقول شرط حصول الابصار ان يخرج من العين شعاع ويتصل
بالهواء المتصل بالمرئي فتلك الوجوه الثلاثة لا يتوجه عليها البتة فاما الذي ذكره في هذا الفصل فانه ذكره
في ابطال هذا المذهب وتقريره ان الشعاع الخارج من العين لو احال الهواء الى كيفية صالحة لان يحصل
عندها الابصار لكان كلما كان الناظرون اكثر كانت تلك الكيفية اقوى واشد فكان يجب ان يكون
الابصار اكمل ولما لم يكن كذلك علمنا ان هذا المذهب باطل ولقائل ان يقول هذا الكلام في غاية الضعف
وبيانه من وجوه الاول هو ان الهواء الذي يكون متصلا بالمقلة التي لزيد يستحيل الى الكيفية
الهوائية بعينه متصلا بالمقلة العينية التي لعمرو واذا كان كذلك فالهواء الذي لزيد يكون من الهواء
الذي لعمرو ويكون جزءا آخر من الهواء مغايرا له واذا كان كذلك فلا يقوى احدهما بالآخر واذا كان كذلك ههنا
لم يجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون [illegible] باطل الثاني ان الانسان
اذا نظر الى السراج شاهد بين عينيه وبين ذلك السراج خطين من الشعاع ممتدين من ناظريه الى
ذلك السراج وكل عاقل يعلم بالضرورة ان الخط الشعاعي الممتد من ناظره الى السراج مغاير للخط الشعاعي
الممتد من ناظر غيره الى ذلك السراج فكيف يجوز العقل ههنا ان يقال انه اجتمع على المنفعل الواحد فاعلون
كثيرون [illegible] لم لا يجوز ان يقال ان كل ما يمكن حصوله من الاثر فقد حصل بالمؤثر الواحد فلا جرم
عند كثرة المؤثرين لم يظهر الزيادة [illegible] ولو كان [illegible] الشعاع
[illegible] المقدار [illegible] الى الرطوبة الجليدية [illegible] نجعل
يرى اصغر [illegible] ذلك [illegible] الرطوبة الجليدية [illegible] متساويين
[illegible]
كل واحد منهما متساوي الساقين وقاعدتاهما متساويتين [illegible]
[illegible]
[illegible] فاذن [illegible] اصغر [illegible] من الجليدية

[illegible]



اقول ومتى كان محل الشبح اصغر كان الشبح اصغر والمرئي الحقيقي هو هذا الشبح فثبت ان صغر الزاوية
يعين صغر الابصار حيث يكون الابصار بقبول الشبح لا بملاقاة الشعاع
اعلم ان هذا الاشكال ذكره اوقليدس في كتاب المناظر والمراد منه انه لو كان الابصار بسبب خروج الشعاع
لكان بعد المرئي عن الرائي موجبا ان يرى اصغر مما هو عليه ولما ان كان بسبب انطباع الشبح في الجليدية
فان بعد المرئي عن الرائي يوجب ان يرى اصغر مما هو عليه اما المقام الاول فلانه ان كان شرط الابصار
خروج الشعاع من الحدقة السليمة واتصاله بالهواء المتصل بالمرئي فهذا المعنى حاصل سواء كان المرئي قريبا
او بعيدا فوجب ان يرى المرئي كما هو من غير تفاوت سواء كان قريبا او بعيدا ولما لم يكن كذلك علمنا ان
القول بالشعاع باطل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال شرط حصول الابصار خروج الشعاع من
الحدقة السليمة بشرط ان يكون على حد مخصوص من القرب والبعد فان كان متصلا بالرائي امتنعت رؤيته
وان كان في غاية البعد امتنعت ايضا رؤيته وان لم يكن متصلا لكنه قريب من الحدقة جدا رئي اعظم
مما هو فانا اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين رأيناها كالسوار وان لم يكن في غاية البعد رأيناه اصغر مما هو
وان كان على الحد المعتدل رأيناه كما هو فلم لا يجوز ان يكون خروج الشعاع من الحدقة السليمة شرط حصول
الابصار على هذه الشرائط المخصوصة وذلك انا لا نعرف ان ذلك بسبب ... الاحتمال قائم واما المقام الثاني
فهو انه اذا كان الابصار بسبب انطباع شبح المرئي في نقطة الناظر فان كان المرئي بعيدا وجب ان يرى
صغيرا فاعلم ان الشيخ بين هذا الشكل الهندسي انه متى كان المرئي ابعد كان موضع الارتسام اصغر وهذا حق
الا انه لا يجديه الآن هذا الكلام انما يتم لو اضممنا اليه مقدمة اخرى وهي قولنا كلما كان موضع الارتسام اصغر
وجب ان يرى المرئي اصغر والشيخ لم يبين هذا البتة ولم يذكره وتقريره شبهة فضلا عن حجة وهذه المقدمة
كاذبة ويدل عليها وجوه ثلاثة الاول ان انطباع العظيم في الصغير لما ان يكون ممتنعا ولما ان كان جائزا
فان كان ممتنعا فيبطل القول بان الابصار لا يتم الا بالانطباع لانا نرى نصف كرة العالم فكيف يعقل
انطباع نصف كرة العالم في النقبة العنبية وان كان جائزا لم يلزم من صغر موضع الارتسام ان تكون
الصورة المرتسمة صغيرة الثاني وهو ان المربع المتساوي الاضلاع المتساوي الزوايا يكون كل
واحدة من زواياه قائمة والقطر يقطع هذا المربع بنصفين فالزاويتان اللتان قطعهما ذلك القطر فانه
يقطع كل واحدة منهما بنصفين متساويين واما المربع المستطيل المتساوي الزوايا فان القطر اذا
قطعه بنصفين والزاويتان اللتان يقطعهما القطر ينقسمان بقسمين مختلفين فالقسم الذي يوتره الضلع
الاعظم من نصف قائمة والقسم الذي يوتره الضلع الاقصر يكون اقل من نصف قائمة اذا عرفت هذا

فنقول اذا نظر الناظر الى عمود قايم على الارض طوله عشرون ذراعا على بعد عشرين ذراعا ونظر ايضا
الى شخص انسان على بعد ذراع من العين وكان الناظر مضطجعا ووضع بصره على سطح الارض الذي فرضنا ان
ذلك العمود وذلك الانسان قايمان عليه فانه تبين ان ارتفاع العمود اصغر من ارتفاع قامة الانسان
مع ان الزاوية التي يرى بها العمود المذكور نصف قايمة والزاوية التي يرى بها الانسان المذكور اعظم من
نصف قايمة فانه اذا كان البعد بين العين الانسان الى موضع العمود عشرين ذراعا وكان طول العمود ايضا
عشرين ذراعا كان المربع المتولد منهما مربعا متساوي الاضلاع وكان الخط الذي يمر من عين الانسان
الى راس العمود قطرا لذلك المربع وقاسما للزاوية القايمة الى نصفين فكان الانسان يرى من نصف قايمة
واما اذا كان البعد بين العين وبين موقف الانسان ذراعا من العين وكان طول الانسان اكثر من ذراع كان
المربع الحاصل منهما مستطيلا وكان الخط الخارج من عين الانسان بالشرط المذكور الى راس الانسان
لهذا المستطيل قاطعا لا بنصفين ويكون الانسان يرى من هذه الحالة اعظم من نصف قايمة فثبت بهذا
البرهان القاطع انه لا يلزم من كون زاوية الابصار اصغر ان يرى المرئي اصغر ولا من كونها اكبر ان يرى
المرئي اكبر الوجه الثاني في بيان انه لا يلزم من صغر زاوية الابصار ان يرى المرئي اصغر انا اذا
ادركنا شيئا على قدر نصف ذراع ثم تباعدنا عنه بمقدار خمسة اذرع فانه لا يتفاوت مقداره في
الادراك مع ان التفاوت في الزاوية كثير جدا فلو كان التفاوت في صغر الزاوية وكبرها هو العلة
لان يرى الشيء اصغر مما كان لما كان الامر على ما ذكرناه فثبت بهذه الدلايل الثلثة انه لا يجوز ان يكون
السبب في ان يرى الشيء اصغر مما هو عليه في نفسه صغر الزاوية التي فيها يحصل الانطباع وها هنا
اخر الكلام في الاستدلال على فساد القول بالشعاع واعلم انه لم يثبت بالبرهان القاطع ان الابصار لا بد ان
يكون بالانطباع او بالشعاع واذا لم يثبت هذا الحصر فحينئذ لا يلزم من بطلان القول بالشعاع ان يكون القول
بالانطباع حقا فبان ان القول بالشعاع باطل لكن لا يلزم منه صحة القول بالانطباع على ما هو مذهب
الشيخ واعلم ان القايلين بالشعاع احتجوا على فساد القول بالانطباع من وجوه الحجة الاولى وهي ان
بديهة العقل حاكمة بان انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير محال عقلا ونحن اذا فتحنا العين فانا
نبصر نصف العالم فلو كان الابصار عبارة عن الانطباع لزم ان ينطبع نصف العالم في نقطة الناظر وذلك
لا يتوهمه عاقل والعجب ان اصحاب الانطباع شنعوا على اصحاب الشعاع وقالوا كيف يعقل ان يخرج من
نقطة الناظر شعاع يتصل بنصف كرة العالم وهذا القول لعمري وان كان مستبعدا الا ان قول
اصحاب الانطباع اظهر فسادا منه لانه لا يستبعد في العقل ان يخرج جسم شعاعي صغير من العين ثم



يعظم حجمه في الخارج لا سيما على مذهب من يجوز التخلخل والتكاثف فاما صورة نصف العالم لو حصل في نقطة
الناظر فاما ان تبقى على ذلك العظم حال حصول هذه الحلول او لا تبقى عليه فان كان الاول لزم ان يكون
العظيم حال كونه عظيما مساويا للصغير حال كونه صغيرا وذلك لا يتوهمه عاقل وان كان الثاني فحينئذ يجب ان
لا يرى عظيما لان هذه الصورة اذا كانت لا يرى الا عند الانطباع وهي عند الانطباع تصير صغيرة لزم
ان يقال انها ايضا لا ترى عظيمة فيلزم ان لا يرى الاشياء العظيمة وذلك محال الحجة الثانية وهي
انا نرى بالبصر ان هذا الشيء قريب منا او بعيد ولا معنى للقرب والبعد الا مقادير الابعاد الحاصلة
بين الرائي والمرئي فلو كان الادراك عبارة عن الانطباع لكنا اذا ادركنا هذه الابعاد وجب ان يرتسم
في العين هذه الابعاد الا ان ذلك محال لوجهين الاول انا نرى الابعاد التي طولها الف ذراع فلو
ارتسم ذلك في العين لزم ان يقال حصل امتداد بمقدار الف ذراع في العين وذلك باطل لانه ليس في العين
امتداد بمقدار اصبع الثاني ان العين حال ما اخذنا امتدادا فلو حصل فيها امتداد اخر عند ادراك
القرب يلزم اجتماع بعدين في مادة واحدة وهذا محال عندهم وعليه بنوا ابطال القول بالخلاء
الحجة الثالثة ان الرطوبة الجليدية اما ان تكون ملونة او غير ملونة لا جايز ان تكون ملونة لوجهين
الاول انها لو كانت ملونة لوجب ان يرتسم الصورة في ظاهرها فان لا تتادى من ظاهرها الى ما ورائها
ولو كان كذلك لوجب ان يرى المرئي شيئين لا شخص واحد في العين الثاني ان الجليدية لو كانت
ملونة فان كان لون المرئي يخالف لون الجليدية وجب ان يرى المرئي على لون ممتزج من لون الجليدية
ومن لونه الخاص لكنه لم يتفق لنا انا اذا نظرنا الى الخضرة الشديدة نظرا كاملا ثم نظرنا بعد ذلك الى الجسم
الابيض فانا نراه على لون ممتزج من البياض والخضرة وما ذاك الا لان الجليدية لما نظرت الى الخضرة
تكيفت بلون الخضرة فلما نظرت الى الابيض امتزج هذان اللونان لكن فيما ذكرناه فاما اذا لم تكن
الجليدية ملونة امتنع ارتسام اشباح الاشياء فيها كالهواء فانه لما كان شفافا خاليا عن الالوان
لا جرم امتنع ارتسام الاشباح فيه الحجة الرابعة لو ارتسم الشبح في الجليدية لكان مخصوصا
منها موضعا معينا ولو كان كذلك لكان كل من نظر الى الجليدية فانه يرى ذلك الشبح في موضع معين
ولا امتنع ان يختلف موضع ذلك الشبح لاختلاف مقامات الناظرين لانها تختلف باختلاف
مقامات الناظرين وعلمنا انه ليس هناك شبح مرتسم في الحقيقة فهذه كلمات الفريقين في هذا الباب
وانما الحق الذي اخترناه فقد ذكرناه في كتاب الملخص فليرجع اليه وها هنا اخر الكلام في الحواس الظاهرة
الفصل الرابع عشر في الحواس الباطنة    واما القوى المدركة في
الباطن

منها القوة التي تتأدى منها قوى الحواس الظاهرة ويجتمع تأديتها اليها ويسمى الحس المشترك ولولاها
لما كان اذا احسسنا لون العسل ابصارا ثم ان نحكم بانه حلو وان لم نجد فى الوقت حلاوته
تحت الينا ان نذكرها بطالة القوى الباطنة ثم نشتغل بعد بتفسير كلام الشيخ وتقريره فنقول الادراكات
اما كلية واما جزئية اما الادراكات الكلية فهي للنفس واما الادراكات الجزئية فهي اما للحواس الظاهرة
وقد تكلمنا فيها واما للحواس الباطنة فنقول هذه الحواس الباطنة اما ان تكون مدركة او متصرفة والمدركة
اما ان تكون مدركة للصور او للمعاني اما المدركة للصور الامور المحسوسة بالحواس الظاهرة فهي المسمى
بالحس المشترك وخزانته هي الخيال واما المدركة للمعاني الجزئية المتعلقة بالامور المحسوسة مثل كون هذا
الشخص صديقا وذاك حبيبا فهي الوهم وخزانته الذاكرة واما المتصرفة فهي القوة المفكرة هذا هو الكلام
في تعريف هذه الحواس الخمس الباطنة على سبيل الاختصار ثم نقول احتج الشيخ على اثبات القوة المسماة
بالحس المشترك بان قال انا اذا رأينا لون عسل حكمنا بانه حلو والحاكم بشيء على شيء لا بد وان يحضره
كل واحد من الامرين بناء على ان التصديق مسبوق بتصور الطرفين فوجب القول باثبات شيء يكون
مدركا لجميع الامور المحسوسة بالحواس الخمس ومعلوم ان شيئا من الحواس الخمس ليس كذلك ولا يجوز ان يكون
ذلك هو جوهر النفس لانه ثبت ان النفس جوهر مجرد وثبت ان الجوهر المجرد لا يدرك الجزئيات فثبت ان
النفس لا يدرك هذه المحسوسات فلا بد من قوة اخرى جسمانية تكون مدركة لجميع هذه المحسوسات وتلك
القوة هي التي عنيناها بالحس المشترك فهذا تقرير هذه الحجة ولقائل ان يقول ما ذكرتموه باطل من
وجهين الاول انه كما يمكننا ان نقول هذا الملون يجب ان يكون طعمه كذا وكذا كذلك يمكننا ان نقول ان
هذا الشخص انسان وليس بفرس فاما ان لا يلزم من القاضي على الشيئين ان يحضره المقضي عليهما او يلزم فان
كان لا يلزم فقد سقط دليلكم وان كان يلزم فيجب ان الحاكم على هذا الشخص بانه انسان يجب ان يكون مدركا
لهذا الشخص من حيث انه هذا الشخص وللانسان من حيث انه انسان فيكون الشيء الواحد مدركا للكلي
والجزئي لكن المدرك للكلي هو النفس فيلزم ان يكون المدرك لهذا الجزئي هو النفس واذا كان كذلك كان
النفس مدركة للجزئيات وانتم انما حكمتم باثبات هذه القوة بناء على ان النفس لا يمكنها ان تدرك الجزئيات فاذا
ثبت فساد هذه المقدمة فحينئذ يظهر فساد هذا الدليل الذي ذكرتموه فيظهر بهذا ان الدليل الذي
ذكروه باطل الثاني انه لم لا يجوز ان يقال المدرك لهذه المحسوسات الظاهرة هو الحواس الظاهرة
والحاكم على هذا الملون بانه هو هذا المطعوم هو القوة المفكرة التي هي المتصرفة في الصور والمعاني
بالتحليل والتركيب وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذا الحس المشترك ثم نقول الذي يدل
على ثبوت الحس المشترك وجوه الاول انا اذا رأينا المرئيات بالقوة الباصرة وسمعنا



المسموعات بالقوة السامعة وكذلك القول في سائر المحسوسات ثم اذا احسسنا بكل هذه المحسوسات
مرة اخرى بهذا الحس المشترك فحينئذ نكون قد احسسنا بكل واحد من هذه المحسوسات مرتين مرة
بالحس الظاهر ومرة بالحس الباطن المشترك لكنا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا اذا رأينا
شيئا فانا ما رأيناه الا مرة واحدة في الحالة الواحدة لا مرة واحدة فان القول بهذا التعدد مما يأباه صريح العقل
الثاني ان هذه القوة لو اجتمع فيها هذه الادراكات ثم قلنا ان هذه القوة موجودة في مقدم
الدماغ لزمنا ان نقول اذا لمسنا باليد ادركنا حرارة فانا نجد ذلك الاحساس حاصلا في مقدم الدماغ
واذا ذقنا بالفم شيئا فانا نجد ذلك الذوق في مقدم الدماغ لكنا نعلم بالضرورة انا نجد ذلك الحس باليد
لا في مقدم الدماغ وندرك ذلك الذوق في اللسان لا في مقدم الدماغ فكان القول به خلاف العقل
الثالث ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالقوة الواحدة لا يصدر عنها الا نوع واحد من الادراكات
فالقوة الباصرة يمتنع ان يصدر عنها الا نوع واحد من الادراكات وهو الابصار والقوة السامعة يمتنع
ان يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك وهو السماع اذا عرفت هذا فنقول انهم زعموا ان هذه القوة
المسماة بالحس المشترك تقوى على ادراك جميع المحسوسات بجميع انواع الادراكات وذلك يبطل قولهم
من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله ومنها
القوة التي تتأدى منها قوى الحواس الظاهرة ويجتمع تأديتها اليها ويسمى الحس المشترك فاعلم ان هذه
العبارة كانها مختلة واظن ان العبارة الصحيحة ان يقال منها القوة التي تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة
ويجتمع فيها تأديتها محسوساتها اليها ويسمى الحس المشترك ومعنى هذا الانبعاث والانشعاب هو انها
باسرها اذا ادركت محسوساتها ادت تلك المحسوسات الى هذه القوة المسماة بالحس المشترك حتى ان الحاكم
على هذا الملون بانه هو ذلك المطعوم يمكن هذه الحواس الظاهرة انما اختلفت لاجل ان يكون خوادم لهذا
الحس المشترك فانما اشتغل الى عمالها واعمالها الخدمية له فذلك هو المراد من الانبعاث ومن التشبيه
هذه القوة بالحاجب للحواس الظاهرة ثم هاهنا نكتة وهي ان ادراك الجزئيات من باب الانفعال
فانه لا معنى للتصور الا حصول صورة المعلومات في القوة المدركة واما الحكم على هذا بانه هو ذاك وليس ذاك
فهو من باب الفعل وعندهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فعلى هذا التقدير وجب ان لا تكون القوة
الحاكمة على هذا الملون بانه هو هذا المطعوم مدركة لا لهذا اللون ولا لهذا الطعم والا لكان قد صدر عن القوة
الواحدة فعل وانفعال معا وذلك غير جائز ثم اذا لم يكن هذا الحاكم مدركا للمحكوم عليه فليت شعري كيف
يحكم بشيء غير معلوم على شيء غير معلوم وايضا فبتقدير صحة هذا الكلام لكنه يبطل قوله القاضي على شيئين

[illegible]

لابد وان يحضر المقضي عليهما واما ان قلنا ان هذه القوة الواحدة تدرك الماهيات وتحكم عليها معًا
فحينئذ قد تحصل فساد وردٌ لآثار المختلفة عن القوة الواحدة ثم لا يجوزون ان تكون القوة الواحدة
هي المدركة للصور وهي المدركة للمعاني وهي المتصرفة فيهما بالتحليل والتركيب فعلى هذا التقرير تصير
القوى الخمسة الباطنة قوة واحدة ويبطل كل ما قيل بالكلية ولنأت بقية الكلام في ظاهر
وهذا الحس المشترك تقترن به قوة تحفظها وهي التي ادته الحواس اليه من صور المحسوسات حتى اذا
غاب عن الحس تبقى فيه بعد غيبتها وهذا يسمى الخيال والمصورة وعضوها مقدم الدماغ
فيه مسئلتان الاولى انه لما اثبت الحس المشترك اثبت له خزانة وذلك لانا اذا شاهدنا شيئًا
ثم غفلنا عنه فانه تبقى صورته في ذلك المشاهد في الخيال بدليل انا اذا شاهدناه مرة اخرى حكمنا بان هذا
الذي نشاهده هو الذي شاهدناه قبل ذلك ولولا ان صورته كانت محفوظة عندنا والا لما قدرنا على الحكم
بان هذا المشاهد هو الذي كان مشاهدًا قبل ذلك واحتج الشيخ في ساير كتبه على ان هذه الحافظة غير تلك
القوة المسماة بالحس المشترك بان قال الحس المشترك لها قوة اخذ هذه الصور وهذا الخيال له قوة حفظها
والحفظ لا يحصل بالشي الذي يحصل به القبول بدليل ان الماء له قوة اخذ الصورة وليس له قوة حفظها وهذا
الوجه ضعيف لان هذه القوة تحفظ هل تقبل ام لا فان كان تقبل فقد سلمتم ان القوة الواحدة قد يحصل لها
القبول والحفظ معًا فحينئذ قولكم الحفظ يحصل بها لحصول القبول يكون باطلًا وان كان ما تقبل فيستحيل
لا نعقل ما لم تقبل تلك الصورة وكيف تحفظها وذلك معلوم بالضرورة ثم هو ان الذي يدل على فساد القول بهذه
القوة وجوه الاول ان الجزء الدماغي الذي يقال ان هذه القوة حالة فيه شي صغير جدًا لكن في الحجم ثم انا
نتخيل صور البحار والجبال والسموات والارضين ومن المعلوم بالبديهة ان ارتسام الصور العظيمة في
المحل الصغير محال الثاني ان هذه الصور الكثيرة اذا ارتسمت في هذا المحل الصغير بحسبه لزم وقوع
تلك النقوش بعضها على البعض فيجب ان تختل الكل هذه اذا اطلنا ان تلك النقوش حاصلة فيه ولو كان
كذلك لما حصلت فيه كان هذا وكما بان هذه الصور غير مرتسمة فيه الثالث ان مذهب الشيخ انه
لا معنى للادراك الا حضور صورة المدرك في المدرك فلما كانت هذه الصورة حاضرة في هذه القوة مع ان هذه
القوة ما ادركتها فحينئذ يلزم ان يكون الادراك غير هذا الحضور وذلك يناقض قوله انه لا معنى للادراك
الا مجرد الحضور المسئلة الثانية اما قوله وعضوها مقدم الدماغ فمعناه ان العضو الحامل للقوة
المسماة بالحس المشترك والقوة المسماة بالخيال هو مقدم الدماغ والدليل عليه انه متى وقعت آفة في
هذا العضو اختل افعال هذه القوة ولقائل ان يقول ههنا سؤال لان لمحاول ان يقدر ان يكون هذا
العضو



الا ان هذا الفعل لا محالة للقوة الفاعلة لهذا الفعل فانه يلزم من وقوع الآفة في هذا العضو وقوع
الآفة في ذلك الفعل وحينئذ لا يمكن الاستدلال بذلك على كون هذه القوة حالة في هذا العضو
السؤال الثاني ان يحمل ما بين القوتين لما ان يكون حكم من الدماغ او جزئين والاول باطل والا لكانت
الصور الحاضرة عند احدى القوتين تكون حاضرة عند القوة الاخرى وحينئذ يلزم ان يقال متى كانت هذه
الصور حاضرة عند الخيال ان يكون الحس المشترك مدركًا لها ومتى لم يكن الحس المشترك مدركًا لها لا تكون
تلك الصور حاضرة عند الخيال وكلا القولين باطل والثاني ايضًا باطل والا لزم جواز ان يختل احد الفعلين
مع بقاء الثاني على السلامة كما في ساير القوى ومعلوم ان ذلك باطل وههنا قوة هي
في الباطن تدرك في الامور المحسوسة ما لا يدركه الحس مثل القوة في الشاة التي تدرك من الذئب
معنى لا يدركه الحس ولا يورده الحس فان الحس ليس يحس الا الشكل واللون فاما ان هذا ضار او
عدو فيجب الهرب منه فيدركها قوة اخرى تسمى وهمًا لما اثبت القوة الباطنة المدركة
لصور المحسوسات وهي الحس المشترك واثبت خزانتها وهي الخيال شرع في اثبات القوة الباطنة
المدركة لمعاني المحسوسات وهي المسماة بالوهم وتقريره ان كون هذا الشخص صديقًا او كونه عدوًا
معنيان محضًا فان الى هذين الشخصين ولا شك ان الحس لا يدركهما فلا بد من اثبات قوة اخرى تدركهما وهي
المسماة بالوهم ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان تكون القوة الواحدة مدركة لتلك الصور ولهذه المعاني ولا
يمكنكم ان تبطلوا هذا الاحتمال الا ببناءه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد ابطلناه ثم نقول
الدليل على ان المدرك لهذه المعاني هو المدرك لتلك الصور انا اذا قلنا ان هذا الشخص المخصوص عدو فقد
حكمنا على هذا الشخص بكونه عدوًا والحاكم بشي على شي لا بد وان يكون متصورًا لهما فثبت انه لا بد
من الاعتراف بشي واحد يكون ذلك الشي بعينه مدركًا للصور والمعاني معًا وهو المطلوب
وكما ان للحس خزانة هي المصورة كذلك للوهم خزانة تسمى الحافظة والذاكرة وعضو هذه الخزانة مؤخر
الدماغ فيه مسايل الاولى كما اثبت للحس الباطن المدرك لصور المحسوسات خزانة
هي الخيال كذلك اثبت لهذا الحس الباطن الذي سماه بالوهم خزانة وهي الحافظة وهي التي تحفظ هذه
المعاني والكلام فيه عين ما تقدم فان الذي يحفظ هذه المعاني ان كان هو الذي يقبلها فكيف يحفظها وان كان لا
تقبلها كان هذا اعترافًا بان الشي الواحد قد يكون قابلًا وحافظًا معًا وحينئذ يبطل قولهم انه لا بد من
اثبات قوتين لهذين الفعلين المسئلة الثانية ذكر في كثير من كتبه ان الاولى ان يقال الحافظة
لهذه المعاني هي الذاكرة المسترجعة وكيف لا يقول ذلك والحفظ امساك والاسترجاع فعل والقوة

الواحدة لا تفي بنوعين مختلفين من الفعل واللائق بقوله الواحد لا يصدر عنها الا الواحد ليس الا ذلك
المسئلة الثالثة ان تذكر المنسيات عجيب جدا وذلك لان الانسان حال ما يتذكر الشي المنسي
اما ان يقصد تذكره بعينه او لا يقصد تذكره بعينه فان قصد تذكره بعينه فهو عالم به بعينه
لان القصد الى الشي المعين حال الغفلة عنه بعينه محال واذا كان عالما به بعينه استحال ان يتذكره لان
التذكر لا معنى له الا تحصيل العلم به فاذا كان العلم به حاصلا كان تذكره طلبا لتحصيل الحاصل وهو
محال واما ان لم يقصد تذكره بعينه بل قصد تذكر شي اي شي كان فحصل في ذكره هذا الشي دون سائر
المنسيات فشان امر التذكر عجيب وهاهنا قوة تفعل في الخيالات تركيبا
وتفصيلا تجمع بين بعضها وبعض وتفرق بين بعضها وبعض وكذلك تجمع بينها وبين المعاني التي في
الذكر وتفرق وهذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة واذا استعملها الوهم سميت متخيلة
وعضوها الدودة التي في وسط الدماغ هاهنا مسايل الاولى لما اثبت القوى
الباطنة المدركة لصور المحسوسات مع خزانتها واثبت القوة الباطنة المدركة لمعاني المحسوس سائر بعض
مع خزانتها شرع الان في اثبات القوة المتصرفة وهو بين فانه يمكننا ان نركب بعض الصور الخيالية مع
بعض كما اذا تخيلنا جبلا من ياقوت وبحرا من زيبق وانسانا له الف راس ويمكننا ان نركب هذه الصور الخيالية مع
هذه المعاني الوهمية كما اذا حكمنا بان هذا الشخص صديق وهذا عدو واذا ثبت هذا فنقول هذا التركيب
والتحليل فعل ولما ادراك لهذه المدركات فانه انفعال والقوة الفاعلة لا تكون فاعلة ومنفعلة معا فلما كانت
تلك القوى المدركة لها منفعلة وجب ان تكون هذه القوة الفاعلة مغايرة لتلك القوى المنفعلة التي هي القوى
المدركة وذلك هو المطلوب ولقايل ان يقول السوال عليه من وجهين الاول ان هذه القوة التي تتصرف
في الصور الجزئية والمعاني الجزئية هل تدركها او لا تدركها فان كان تدركها فقد اعترفتم بان القوة الواحدة قد تكون
ان تكون مدركة ومتصرفة معا وحينئذ يسقط دليلكم وان كان لا تدركها فكيف يمكنها التصرف
فيه وليت شعري كيف غفل مثل هذا الشيخ عن امثال هذه السوالات الظاهرة الجلية القريبة من فهم كل عاقل
الثاني ان المدرك للتصورات الكلية والتصديقات الكلية ليس الا النفس والنفس جوهر واحد ليس له
اجزاء ولا ابعاض حتى يقال صاحب التصورات شي وصاحب التصديقات شي اخر واذا ثبت هذا فنقول
التصورات ادراكات واما التصديقات فهي عبارة عن تركيب تلك التصورات تارة وتحليلها اخرى
ثم ان هذين الامرين يستقل بهما جوهر النفس من غير تقدير القوى والاجزاء فيه فاذا جاز ذلك في
الكليات فلم لا يجوز مثله في الجزئيات المسئلة الثانية زعم ان هذه القوة اذا استعملها العقل



سميت مفكرة واذا استعملها الوهم سميت متخيلة وفيها هنا بحثان الاول ان العقل اما ان يمكنه
ادراك الصور الجزئية والمعاني الجزئية او لا يمكنه ادراكها فان امكنه ادراكها فحينئذ نقول لعل المدرك
لها العقل لا هذه القوى التي اثبتها وعلى هذا التقدير لا يمكنهم اقامة الدلالة على اثبات هذه القوى
وان كان لا يمكنه ادراكها فحينئذ يكون العقل غافلا عن هذه الجزئيات فكيف يمكنه استعمال هذه القوة
المفكرة في تلك الامور مع كونه غافلا عنها بالكلية البحث الثاني هو ان قولكم انه اذا استعملها
الوهم سميت متخيلة اعتراف منكم بان الوهم يستعملها واستعمال الوهم لها فعل وكون الوهم مدركا
لتلك المعاني الجزئية انفعال فحينئذ قد سلمتم ان الوهم مبدا الفعل والانفعال معا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
ان يكون المتولي لهذا التركيب والتحليل هو الوهم فقط من غير حاجة الى اثبات هذه القوة المسئلة
الثالثة في بيان قوله وعضوها الدودة التي في وسط الدماغ فنقول اما الدودة فصفتها مذكورة
في كتاب التشريح وانما عرفنا ان هذه القوة هناك لانه متى حصلت الافة في هذا الموضع اختل فعل هذه
القوة وقد تقدم الكلام على هذا الاستدلال فهذه هي القوى التي في باطن الحيوان
اعني الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة لما الكلام على الدلايل التي
تمسك بها في اثبات هذه القوى فقد تقدم الا اني اريد هاهنا سوالا اخر فاقول صور المحسوسات كما
انه يمكن ادراكها على وجه جزئي فكذلك يمكن ادراكها على وجه كلي وايضا المعاني الجزئية القايمة بهذه
الاشخاص المحسوسة كما انه يمكن ادراكها على وجه جزئي فكذلك يمكن ادراكها على وجه كلي وايضا الفكر
وهو عبارة عن التركيب او التحليل كما يمكن حصوله في الجزئيات فكذلك يمكن حصوله ايضا في الكليات فان
جملة الحدود والبراهين مركبة عن تصورات كلية مجردة فثبت ان ادراك الصور وادراك المعاني وتركيب
المعاني كما يعقل حصولها في الجزئيات فقد يعقل حصولها ايضا في الكليات فان لم يمتنع استنادها الى جوهر واحد
الثلثة الى قوة واحدة فلم لم يحكم الشيخ باستناد هذه الامور الثلثة في الجزئيات الى قوة واحدة وان امتنع
استنادها الى قوة واحدة فكيف حكم باستنادها في الكليات الى الجوهر العقلي الذي ليس في ذاته شي والحق
ليس في هذا التركيب البتة فثبت ان هذا الكلام مختل والحس المشترك غير الخيال لان
الحافظ غير القابل والحفظ في كل شي بقوة غير قوة القبول ولو كان الحفظ بقوة القبول لكان الماء يحفظ الاشكال
كما يقبلها بل له قوة مقابلة وليست له قوة حافظة هذا الكلام قد تقدم ذكره والاعتراض
عليه وايضا ما قد ذكرها هنا ان الماء له قوة القبول وليس له قوة الحفظ فنقول ان اثبات الدعوى الكلية بذكر
المثال الواحد غير مفيد فلا يلزم من كون الامر كذلك في الماء ان يكون الامر كذلك في سائر المواضع

ولما ان ترك المثال ورجع الى الدليل العام وهو ان القبول والحفظ امران مختلفان فيمتنع صدورهما
عن قوة واحدة كان الكلام ما ذكرنا ان الشي الذي يحكم عليه بكونه حافظا لا بد وان يحكم عليه بانه
قابل لان الذي لا يقبل كيف يحفظ وحينئذ يلزم القطع بان الشي الواحد محكوم عليه بكونه قابلا
وحافظا معا ولزم منه سقوط هذه الحجة بالكلية    والقوة المتخيلة من خاصيتها
دوام الحركة ما لم يغلب عليها وحركاتها محاكات للاشيا باشباهها وباضدادها فاذا تجلى المزاج
لمن غلبه عليه السوداء صور له صورا سودا او محاكاة افكار وسبق او محاكاة افكار وحيث
المراد منه ان من خواص القوة المتخيلة تشبيه الشي لما يشبهه او بضده
اما التشبيه بالشبيه فان الرجل الذي استولى على مزاجه الخلط السوداوي فانه يرى في
منامه الصور السود واما التشبيه بالضد فكما يقال في تعبير المنامات انها تعبر باضدادها
وههنا اخر الكلام في المنامات والبطلة(?) الفصل الخامس في القوى المحركة الحيوانية
واما القوى المحركة فهي مبدا انتقال الاعضا بتوسط العضل والعصب بالارادة
اعلم ان قوله القوى المحركة هي مبدا انتقال الاعضا ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ
فانه ابدل القوة بالمبدا والمحركة بكونها موثرة في انتقال الاعضا فهذا الكلام ليس فيه كشف وبيان
بل ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ واما قوله بتوسط العضل والعصب فالمراد منه ما ثبت في علم
التشريح ان الروح الحامل لقوة الحس والحركة انما ينفذ النابت من الدماغ او العصب النابت من
النخاع بدليل انا اذا ربطنا العصبة ربطا قويا [illegible] ما فوق موضع الرباط مما يلي جانب الدماغ او
النخاع فانه يبقى فيه الحس والحركة وكل ما تحت ذلك الموضع مما يلي الجانب الاخر فانه يبطل عنه الحس والحركة
وذلك يدل على ان قوة الحس والحركة انما تصل الى الاعضا بواسطة اجسام وحالية(?) نافذة من الدماغ
او النخاع في شظايا الاعصاب المتخللة للاعضا واما العضل وصفاته فلتحقيق ذلك في كتاب
التشريح    وله اعوان اول وثان فالعون الاول هي المدركة اما المتخيلة واما
العاقلة والعونان الاخران قوة النزوع الى المدرك اما نزاعا نحو جذب او نزاعا نحو دفع فالنزاع
نحو الجذب بما هو المتخيل او المظنون نافعا وملائما وهذه القوى تسمى شهوانيا والنزاع نحو الدفع للمتخيل
ضارا او غير ملائم على سبيل الغلبة وهما مبدا استعمال القوى المحركة في الحيوان غير الناطق وفي
الحيوان الناطق لا من حيث هو ناطق فالعون الثاني لدفع الضار والثاني لجذب الضروري
والنافع    فيه مسئلتان الاولى اعلم ان الحركة الاختيارية لها مبادي مترتبة بعضها

المحركه
السودى 2



على بعض في اربع مراتب فالمرتبة الاولى وهي ابعد المراتب هو ان يعتقد الحيوان ان كون الفعل الفلاني
يشتمل على ما يميل الطبع اليه او على ما ينفر الطبع عنه او لا يعتقد فيه واحدا من هذين الامرين ثم
ان ذلك الاعتقاد قد يكون اعتقادا علميا جزميا وقد يكون اعتقادا ظنيا وقد يكون محض الاعتقاد
العاري عن سبب يوجبه بل هو محض اعتقاد حصل في الذهن لا لموجب واعلم انه ما لم يحصل اعتقاد
كونه نافعا او ضارا لم يقدم الحيوان على الفعل او الترك وانما سمي الفعل الحيواني اختياريا لان الاختيار
عبارة عن طلب الخير وهو اشارة الى ما ذكرناه فاما اذا لم يحصل الاعتقاد كونه نافعا ولا اعتقاد كونه
ضارا امتنع الاقدام على الجذب او على الدفع بل يبقى على الحالة الموجودة قبل فهذه هي المرتبة الاولى واما
المرتبة الثانية فهي انه اذا حصل اعتقاد كونه نافعا ترتب عليه حصول ميل الى الجذب واذا حصل اعتقاد
كونه ضارا ترتب عليه حصول ميل الى الدفع والميل الى الجذب يسمى بالشهوة والميل الى الدفع يسمى
بالغضب فهذه هي المرتبة الثانية واما المرتبة الثالثة فقد ذكر في الاشارات انه عند حصول الشهوة
يحصل الاجماع على الفعل وعند حصول الغضب يحصل الاجماع على الدفع وهذه المرتبة لم يذكرها ها هنا وهذا
هو الصواب وذلك لانه لا معنى للميل الجاذب الا الاجماع على الجذب ولا معنى للميل الدافع الا الاجماع
على الترك واما المرتبة الرابعة فهي في الحقيقة هي المرتبة الثالثة فهي انه اذا حصل الميل الجازم في الجذب
او في الدفع انضاف ذلك الميل الجازم الى القوة المركوزة في الاعصاب والعضلات فيصير المجموع الحاصل
من ذلك الميل الجازم مع هذه القوة المركوزة في العضلات موجبا لحصول الفعل واذا عرفت ما ذكرناه سهل
عليك الوقوف على عبارة الكتاب وقوله النزاع نحو الجذب هو المتخيل والمظنون نافعا او ملائما مشعر
بالفرق بين الملائم والنافع فالنافع ما يكون وسيلة الى حصول ما هو مطلوب لذاته والملائم ما يكون
مطلوبا لذاته    المسئلة الثانية اعلم ان الذي يتحرك بالاختيار هو الذي يقصد الى ان يفعل
الفعل المعين والقاصد الى الفعل المعين يجب ان يكون عالما بماهية ذلك الفعل لان القصد الى الشي
الذي لا يكون متصورا محال فثبت ان الذي يكون متحركا بالاختيار لا بد وان يكون هو بعينه مدركا لماهية
ذلك الفعل فثبت ان المدرك والمحرك لا بد وان يكون واحدا ومذهب الشيخ ان القوة المدركة في محل والقوة
المحركة في محل اخر وذلك باطل قطعا    فهذه هي القوى المشتركة للحيوانات الكاملة
من حيث هي حيوانات كاملة    ليس كل ما كان حيوانا كان موصوفا بكل هذه القوى المذكورة
فان كثيرا منها قد يكون خاليا عن كثير منها فاما الحيوان الذي يكون موصوفا بها باسرها فانه يختص بالغاية في
المرتبة الحيوانية الى اقصى الكمال    ولما كانت الاجسام على سبيل تصور [illegible] الاجسام

المراد ان هذه القوى المدركة والقوى المحركة التي عددناها فانها كلها جسمانية
بمعنى انها حالة في البدن واما جوهر النفس فانه غير موصوف بشيء من هذه القوى والذي نختاره و
نقول به ان جميع هذه القوى والمبادي صفات حاصلة لجوهر النفس وانما هي الموصوفة بالقوى المدركة
والمحركة باسرها وذلك لا يتم افعالها الا بالاجسام وتختلف بحسب الاجسام
اعلم ان الشيخ استدل على ان هذه القوى جسمانية بان قال هذه القوى لا يتم فعلها
الا بالاجسام وتختلف بحسب اختلاف الاجسام فهذه مقدمة واحدة ولا بد ان نضم اليها مقدمة
اخرى هي كبرى القياس وهو ان يقال وكل قوة لا يتم فعلها الا بالاجسام وتختلف بحسب الاجسام فانها
تكون قوة جسمانية فحينئذ ينتج هذا القياس ان هذه القوى قوى جسمانية اما المدركة
فيعرض لها اذا انفعلت ان لا تدرك او تدرك قليلا او تدرك لا على ما ينبغي كما ان البصر ربما لا يدرك
او يرى رؤية ضعيفة او يرى غير الموجود على خلاف ما عليه الموجود بحسب انفعال الآلة
اعلم ان الشيخ لما ادعى ان هذه القوى لا يتم افعالها الا بالاجسام وتختلف افعالها بحسب الاجسام اخذ يحتج عليه
من وجوه الاول هذا الكلام وتقريره ان تحصل الآفة على الافعال الصادرة عن القوى يكون على
ثلاثة اوجه التشويش والنقصان والبطلان اما التشويش فقد يكون بسبب الحر واما النقصان و
البطلان فقد يكون بسبب البرد وجميع هذه القوى المدركة يحصل فيها هذه الاقسام الثلاثة وذلك لان
البصر ربما لا يرى شيئا وهو البطلان او يرى رؤية ضعيفة وهو النقصان او يرى الشيء على خلاف ما هو
عليه وذلك هو التشويش وكذا القول في سائر الحواس الخمسة الظاهرة وفي الخمسة الباطنة فثبت ان افعال
هذه القوى لا يتم الا بالاجسام وانه متى تغيرت تلك الاجسام عن امزجتها الموافقة لتلك الافعال فان
تلك الافعال تختل ايضا اما بالتشويش او بالنقصان او بالبطلان ولقائل ان يقول ان هذا لا يدل
على كون هذه القوى جسمانية في ذواتها لان من المحتمل ان تكون هذه الاجسام هي آلات النفس في هذه
الافعال فاذا عند اختلال هذه الاجسام تختل الافعال لاجل اختلال الآلات
ويعرض لها الكلال بحس ما كلفته التي في آلتها اذ لا آلة لها الا فعلها ويعرض لها ان لا يدرك في اثر
لانه لا آلة لها الا ذاتها هذا هو الحجة الثانية على ان هذه القوى لا يتم افعالها الا
بالاجسام وتقريره ان القوة الباصرة مثلا لا تدرك آلتها المخصوصة فانها لا تدرك العين ولا تدرك
ادراكها لانها لا ترى كونها رائية ولا تدرك نفسها فان القوة الباصرة لا تدرك نفسها وهذا يدل على
ان ادراكها الاشياء موقوف على الآلة فلما امتنع ان تتوسط بينها آلة وامتنع ان تتوسط بينها وبين



ادراكها آلة لا جرم استحال ان تدرك آلتها وان تدرك ادراكها وان تدرك نفسها فثبت ان
هذه القوى لا يتم افعالها الا بالاجسام ولقائل ان يقول هذا الكلام ضعيف من وجهين الاول
لم لا يجوز ان يقال الادراكات قسمان ادراك يمكن تعلقه بجميع الاشياء وادراك لا يمكن تعلقه الا
باشياء مخصوصة فالقوة العاقلة قوة يمكن تعلقها بجميع الاشياء فلا جرم صح عليها ان تدرك نفسها وان
تدرك ادراكها لغيرها وان تدرك آلتها واما القوة الباصرة فانها قوة يمتنع ان لها تعلقها الا بالالوان
والاضواء فلا جرم يمتنع تعلقها بنفسها وبادراكها وبآلتها فالحاصل ان الامتناع لا لعلة بفقدان الآلة
بل يقول ان امتناع تعلق القوة الباصرة بهذه الاشياء امر ثابت لجنس القوة الباصرة ولنفسها لا لعلة
منفصلة وما لم يبينوا فساد هذا الاحتمال فانه لا يتم دليلهم السؤال الثاني هب ان هذا الامتناع
معلل بفقدان الآلة لكن هذا انما يدل على ان هذه القوى لا يصدر عنها آثارها الا بواسطة هذه الآلات
وهذا القدر لا يدل على انها في ذواتها جسمانية لاحتمال ان يقال انها في ذواتها مجردة عن المواد الا
ان صدور افعالها عنها لا يمكن الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية فعند فقدانها يمتنع صدور الافعال
عنها ويعرض لها انها اذا انفعلت عن محسوس قوي لم تحس بالضعيف اثره لانها
انما تدرك بانفعال الآلة واذا اشتد الانفعال ثبت الاثر واذا ثبت الاثر لم يتم انتعاش عن معه
هذا هو الحجة الثالثة على ان افعال هذه القوى لا يتم الا بالاجسام وتقريره انه لو
وضع سراج في مقابلة الشمس فاذا نظر الانسان اليه فانه لا يراه وعند سماع صوت عال لا يحس بصوت
الضعيف وعندنا الاحساس بالنيران العظيمة لا يحس بالحرارة الضعيفة وكل ذلك يدل على ان الاحساس
بالمحسوسات القوية يمنع من الاحساس بالمحسوسات الضعيفة ثم قال الشيخ فان الاحساس
انما يكون بالانفعال والتاثر عن المحسوس فاذا قوي الاحساس قوي الانفعال واذا قوي الانفعال
ثبت الاثر واذا ثبت الاثر لم يتم انتعاش عن معه ولقائل ان يقول هذا ايضا ضعيف وبيانه
من وجوه الاول انا بينا ان القوة وان كانت مجردة بحسب ذاتها عن المادة لكنه لا يمتنع ان
يكون صدور فعلها عنها موقوفا على وجود آلة جسمانية وحينئذ تكون تلك الآلة الجسمانية كيفية كانت فيه
في ذلك بل شرط صدور ذلك الاثر عنها كون تلك الآلة الجسمانية واقعة على وجه مخصوص فاذا حصل
تلك المخصوصية بسببه تختل ذلك الفعل فلم ابطلتم هذا الاحتمال فانه لا يتم دليلكم الثاني ان الحكم
الذي ذكره باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان قوة الخيال عندكم قوة جسمانية ثم انها حال ما تتخيل
البحر والجبل والسماء والارض يمكنها ان تتخيل البقة والبعوضة واما العكس فلانها حال ما تتعقل

من تركيب المقدمات العقلية يكون هذا الفعل فعل النفس الناطقة لان التصرف في الكليات لا يتاتى
الا من النفس ثم انا حال استغراقنا في تركيب برهان عقلي لا يمكننا ان نستحضر ادراكا جزئيا
اخر فيها هنا الامتناع حاصل مع ان هذه القوة قوة عقلية مجردة الشان الثاني عندكم الادراك
سواء كان كليا او جزئيا هو عبارة عن حصول صورة المدرك في المدرك اذا ثبت هذا فنقول انه
اذا اقوى الادراك كان ذلك لاجل ان الصورة الحاصلة في ذات المدرك صورة ثابتة قوية فلو ثبت
هذه الصورة وقوتها مانع من حصول صورة اخرى فهذه العلة التي ذكرتموها ان كان محل
الادراك جسمانيا قايما بعينها فيما اذا كان محل الادراك جوهرا مجردا ثبت ان الاستدلال بهذا على
كون القوى المدركة جسمانية خطا ويعرض لها ان البدن في كل شهر انما اخذ ضعف بعد
سن الوقوف ان ضعف جميعها ولم يكن ولا يجري واحد بل فيه القوى الحساسة فاذن كلها
بدنية هذا هو الحجة الرابعة على ان هذه القوى الحساسة جسمانية وذلك لان بعد
الاربعين ياخذ البدن في الضعف وهذه القوى ايضا تاخذ في الضعف وذكر بل على ان ضعف
البدن يستلزم ضعف هذه القوى وذكر بل على انها جسمانية واقت بل ان نقول لا نسلم ان هذه
القوى تاخذ في الضعف بعد الاربعين وبيانه من وجهين الاول انا رأينا اكثر من كان في زمان
الشيبة كثير الامراض والعلل فلما دخل سن الكهولة قوي من جميع الاعضاء والعلاج الثاني
ان الشيخ يزداد حرصه وامله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يهرم ابن ادم ويشب منه اثنان
الحرص والامل ولا شك ان الحرص والامل ادراكات جزئية وارادات جزئية ثم انها بعد الاربعين تكمل
القوة في الضعف فبطل قولكم ان هذه القوى تاخذ في الضعف بعد الاربعين ثم نقول هب ان الامر
كما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يقال هذه القوى وان كانت غير جسمانية بحسب ذاتها الا انها جسمانية
بمعنى ان افعالها لا تصدر عنها الا بواسطة هذه الالات فلا جرم لزم من اختلال البدن اختلال
هذه الافعال واعلم انهم كما احتجوا بهذه الحجة على ان هذه القوى جسمانية فقد احتجوا بعينها على ان
القوى العقلية غير جسمانية قالوا القوى العقلية تقوى بعد الاربعين مع ان البدن يضعف بعد الاربعين
فلما قويت القوى العقلية عند ضعف البدن علمنا انها غنية في ذاتها عن البدن واعلم ان هذا الكلام
ضعيف وبيانه من وجهين الاول ان الحواس الظاهرة خمسة والباطنة خمسة اخرى فيكون مجموعها
عشرة ومع الشهوة والغضب اثنا عشر ومع السبعة النباتية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة والغاذية والنامية والمولدة تسعة عشر وكل قوة منها ضد احد موانع القوة العقلية عن اشتغالها



بتحصيل المعارف الحقيقية التصورية والتصديقية اذا ثبت هذا فنقول اذا فرضنا ان القوة العقلية
جسمانية فبعد الاربعين ضعف البدن وضعف جميع القوى فهذا لان القوة العاقلة تضعف لكن
ضعفها انما كان لان القوى التسعة عشر التي كلها عوائق وموانع واضداد القوة العقلية عن افعالها
الخاصة بها فهب انه ضعف فعلها بسبب ضعف ذاتها ولكنه يقوى فعلها بسبب ضعف ضدها
ومقابل ضعف ذاتها ضعف ضد واحد من اضدادها ويبقى ضعف ساير اضدادها معينا
لها على افعالها فلم لا يجوز ان تكون قوتها بعد الاربعين لهذا السبب الوجه الثاني ان القوة
العاقلة الى زمان الاربعين قد تكررت عليها الادراكات التصورية والتصديقية وكثرة الافعال
سبب لحصول الملكة فلم لا يجوز ان تكون زيادة قوتها على الادراكات انما كانت بسبب حصول هذه
الملكة التي ذكرناها الثالث ان الحرص والامل يقوى كل واحد منهما في زمان الشيخوخة مع انهما
متعلقان بالادراكات الجزئية والارادات الجزئية وهي عندكم جسمانية الرابع لم لا يجوز ان يقال
المزاج الكهولي اوفق للادراكات العقلية ولا يجب علينا ان نذكر السبب فيه بل يكفينا الجزم بالمطابقة
فاما قوله في اخر هذا الفصل فاذن كلها بدنية فاعلم انه لما ذكر دلايله الاربع على ان هذه القوى المدركة
للجزئيات جسمانية صح عقيبها بذكر النتيجة فقال فاذن كلها بدنية اي فاذن هذه القوى المدركة للجزئيات
كلها بدنية وكذلك المحركة وذلك فيها اظهر لان وجودها محركة للالات هي فيها
ولا وجود لها من حيث هي كذلك ذا فعل خاص المراد ان القوة المحركة قوة بدنية جسمانية
واحتج عليه بقوله ان وجودها محركة الالات هي فيها والمراد ان القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا مع
حركة الالات الجسمانية التي هي الاعصاب والاوتار والعضلات ثم قال ولا وجود لها من حيث هي كذلك
ذا فعل خاص والمراد انه لا شك ان القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا مع الالات الجسمانية فثبت انه لا وجود
لها من حيث هي كذلك ذا فعل خاص بها دون الالات الجسمانية والحاصل انه لما ثبت انها لا تكون قوة
على التحريك الا مع الالات الجسمانية امتنع ان يقال انها مصدرها بدون الالات الجسمانية تكون قوة على
التحريك ولقايل ان يقول هذا الكلام مختل بحسب المعنى وبحسب اللفظ اما كونه مختلا بحسب المعنى
فمن وجهين الاول لا نسلم ان القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا بواسطة هذه الالات الجسمانية وذلك
لان هذه القوة هي التي تحرك الاعصاب والاوتار والعضلات فلو كان تاثيرها في تحريك الجسم موقوفا
على هذه الالات لكان تاثيرها في تحريك هذه الالات موقوفا على الات اخرى ولزم التسلسل او توقف
الشيء على نفسه وكلاهما باطلان الثاني هب ان تاثير هذه القوى في التحريك يتوقف على هذه الالات

الجسمانية ثم قلتم انه يلزم ان تكون هذه القوة حالة في الجسم ولم لا يجوز ان يقال المحرك للبدن هو النفس
التي هي جوهر مجرد الا انها لا تقوى على التحريك الا بواسطة هذه الالات الجسمانية ولان هذا
الكلام يحتمل تحسينا القطع من وجهين الاول انا نعلم وجودها بحركة الالات في انها شعوران وجود
هذه القوى محلا بحركة تلك الالات لكنه لا نزاع ان حركات تلك الالات حركات اختيارية فيكون
محلا لهذه القوى وحينئذ يلزم الدور الثاني ان قوله ان محدها المحركة الالات هي فيها مصادرة
على المطلوب الاول لان قوله هي عبارة عن القوى وقوله فيها عبارة عن الالات فكان المعنى
ان هذه القوى موجودة في هذه الالات وليس المطلوب الا ذلك فكان هذا مصادرة على المطلوب
الاول وانه باطل وهذا جملة ما ذكره الشيخ في بيان ان هذه القوى جسمانية والحق عندي ان المدرك
بجميع الادراكات لجميع المدركات هو النفس وان المحرك ايضا هو النفس ويدل عليه وجوه الحجة
الاولى وهي النهاية في القوة والوضوح ان نقول انا اذا سمعنا صوت زيد علمنا ان صاحب هذا
الصوت هو الشخص المشكل بالشكل المخصوص واذا ابصرنا صورة العسل حكمنا بانه موصوف بالطعم الحلو
والحاكم بشيء على شيء يجب ان يكون مدركا للمحكوم عليه والمحكوم به ضرورة ان التصديق مسبوق بتصور
الطرفين فها هنا شيء واحد هو المدرك لجميع هذه المحسوسات بجميع هذه الادراكات التي هي الحواس الخمسة
ثم نقول انا اذا تخيلنا صورة زيد ثم ادركنا صوته حكمنا بان صورة هذا المحسوس هي صورة ذلك المتخيل
فعلمنا ان المدرك والمتخيل ... لشيء واحد ثم نقول انا نحكم على هذا الشخص بانه عدو وعلى الاخر بانه
صديق وهذا الحاكم يجب ان يكون مدركا لهذه الاشخاص ولهذه المعاني بعين ما ذكرناه ثم نقول انا نتصرف
في صور المحسوسات وفي هذه المعاني الجزئية بالتركيب تارة والتحليل اخرى والتصرف في الاشياء مشروط
بادراكها وتصورها فها هنا شيء واحد هو المدرك لصور المحسوسات وهو المدرك لهذه المعاني وهو المتصرف
فيها بالتركيب تارة وبالتحليل اخرى ثم نقول انه يمكننا حمل الكليات على الجزئيات فها هنا شيء واحد
هو المدرك للكليات والجزئيات معا لكن مدرك الكلي هو النفس فمدرك الجزئي ايضا هو النفس فثبت ان المدرك
لجميع المدركات الكلية والجزئية بجميع انواع الادراكات شيء واحد وهو النفس ثم نقول هو الذي يحرك بالاختيار
هو الذي يقصد بالتحريك الى الفعل الذي يشترط بكون ذلك القاصد متصورا للماهية تلك الصورة وكونه
حاكما بانه يجب تحصيل ذلك المقصود ومعنى هذا نقول كل متحرك بالاختيار فهو قاصد لذلك التحريك وكل
قاصد لامر فهو شاعر بماهية ذلك المقصود فكل متحرك بالاختيار فهو شاعر بماهية ذلك
الفعل فثبت ان المدرك والمحرك شيء واحد وهذا برهان قاطع في اثبات هذا المطلوب واعلم ان هذا



الفصل من اعظم الدلائل على اثبات النفس الناطقة وذلك لانا نقول الانسان شيء موصوف بكل
الادراكات لجميع المدركات ولا شيء من البدن ولا من اجزاء البدن كذلك ينتج من الشكل الثاني
ان الانسان شيء مغاير لجميع البدن ولجميع اجزائه وهذا هو البرهان الذي عليه نعول في اثبات ان
النفس جوهر مغاير لمجموع البدن ولكل واحد من اجزائه الحجة الثانية في اثبات هذا المطلوب
ان كل واحد يعلم بالضرورة انه هو الذي ابصر المبصرات وسمع المسموعات وذاق ولمس وتخيل وتفكر
واشتهى وغضب ومن نازع فيه فقد نازع في اجلى العلوم الضرورية ولا شك ان المشار اليه
لكل واحد بقوله انا ليس الا جوهر النفس فيجب ان يكون الموصوف بهذه الافعال والصفات ليس الا
النفس الحجة الثالثة ان النفس لو لم تكن مدركة للجزئيات لما كانت مدركة لهذا البدن من حيث انه هو
ولو لم يكن مدركا له لم يكن قاصدا للتصرف فيه من حيث هو وحينئذ يكون الانسان مغايرا لهذا البدن
ولا يكون له تعلق بهذا البدن من حيث انه هو فكان هذا البدن شيئا اجنبيا عن الانسان من كل
الوجوه ومعلوم ان ذلك باطل فثبت بهذه البراهين ان جميع هذه القوى والادراكات من صفات النفس

١٢ الانسان

الفصل السادس عشر في الانسان ومن الحيوان الانسان وهو
مختص بنفس انسانية تسمى نفسا ناطقة اذا كان اشهر افعالها واول اثارها الخاصة بها النطق وليس
يعني بقولهم نفس ناطقة انها مبدا النطق فقط بل جعل هذا اللفظ لقبا لذاتها في الحجة
لما تكلم في القوى الحيوانية شرع الان في شرح احوال النفس الانسانية وهاهنا مسائل الاولى
المراد من النفس الشيء الذي يشير اليه كل احد بقوله انا فان نفس كل حي ... حقيقة ذات الانسان
هو الشيء الذي يشير اليه بقوله انا فعلت وانا ابصرت وانا عقلت وانا غضبت وهاهنا دقيقة وهي
ان الشيء الذي يشير اليه كل احد بقوله انا مغاير للشيء الذي يشير اليه كل احد بقوله انت وذلك لاني اذا
اشرت الى غيري بقولي انا فالمشار اليه ليس هو البدن ولا جزء من اجزاء البدن لاني حال ما اكون شديد
الاهتمام بتحصيل ادراك او تحصيل فعل فاني اكثر ما اقول انا فعلت كذا وقلت كذا وعند ما اقول هذا
يكون المشار اليه بقولي انا حاضرا في ذهني وحالي في تلك الساعة اكون غافلا عن بدني وعن جميع
اجزائه وهذا يدل على ان الذي اشير اليه بقولي انا مغاير لهذا البدن ولجميع اجزاء البدن فاما الذي اشير اليه
بقوله انت فليس الا هذا البدن لان المشار اليه بقولي انت ليس الا ما ادركته ببصري وما ذاك الا هذا
الجسم المخصوص ولذلك قال ان الانسان اذا مات فالذي كان هو يشير الى نفسه بقوله انا لم يمت واما الذي كنت
اشير اليه بقولي هو فانه باق فظهر الدقيقة في ... يقولون انه مات وانه ... وانه هالك وقد يقولون

انه هو هذا الجسد الموضوع ههنا فقولهم هلك ومات فهو يريدون به ذلك الشيء الذي كان يشير
اليه هو حين يشير الى نفسه بقوله انا وقولهم هو هذا الجسد هو فكذلك الانسان يريدون به ذلك الشيء
الذي كان يشير اليه بقوله انا وهو المسئلة الثانية ظاهر كلام الشيخ ههنا يدل على ان تسمية
النفس الانسانية بالنفس الناطقة محض اللقب من غير ان يفيد فايدة معنوية وعندي ان ذلك ليس
كذلك بل هو اسم يفيد فايدة معقولة وبيانه ان المدرك لشيء قسمان احدهما الذي يدرك شيئا
لكنه لا يمكنه ان يعرف غيره انه ادرك ذلك الشيء وهذا حال جميع الحيوانات العجم فانها قد تدرك
امورا كثيرة مما لا يليق بها وينافرها ولكنه لا يمكنها ان يعرف غيرها احوال تلك المدركات والقسم
الثاني الذي يدرك شيئا ثم يمكنه ان يعرف غيره انه ادرك ذلك الشيء وهذا هو الانسان فانه اذا
ادرك شيئا امكنه ان يعرف غيره انه ادرك ذلك الشيء وامكنه ايضا ان يعرف غيره احوال ذلك
المدرك ثم ان هذا التعريف له طرق كثيرة منها النطق والعبارة ومنها الاشارة والكتابة الا
ان اكملها هو النطق ولا جرم جعل النطق عبارة عن كون الانسان قادرا على ان يفهم غيره ما في قلبه
من الاحوال المختلفة والادراكات المتباينة فظهر بهذا ان وصف النفس الانسانية بانها ناطقة
ليس محض اللقب بل هو اسم يفيد هذه الفايدة واعلم ان الحكماء قالوا في حد الانسان انه الحيوان الناطق
وطعن بعضهم فيه وقال ان هذا الحد باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان الببغاء ناطق وليس بانسان
واما العكس فلان الابكم انسان وليس بناطق واعلم ان من وقف على ما ذكرناه في تفسير الناطق علم ان هذا
السوال باطل وذلك لانا بينا ان مرادنا من الناطق كونه قادرا على اعلام غيره ما في قلبه من الاحوال
والعلوم والببغاء لا يقدر على ذلك والابكم يقدر على ذلك بساير الطرق فزال هذا السوال
ولها خواص منها ما هو من باب الادراك ومنها ما هو من باب الفعل ومنها ما هو من باب الانفعال فاما
التي هي من باب الفعل في البدن والانفعال فقد لا يصدر من مجرد ذاتها واما الادراك الخاص
فقد يصدر عن مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن    ذكر ان خواص النفس منها
ما هو من باب الادراك ومنها ما هو من باب الفعل ومنها ما هو من باب الانفعال وعندي ان هذا التقسيم
مختل وذلك لان الادراك اما ان يكون تصورا واما ان يكون تصديقا اما التصور فانه من باب الانفعال
فانه عبارة عن حصول صورة في النفس من غير ان يقترن به حكم البتة فلا يكون للنفس معها نسبة الا
بالقبول وهذا هو الانفعال واما التصديق فانه من باب الفعل لانه عبارة عن الحكم بثبوت شيء لشيء
وهذا الحكم فعل فثبت ان الادراك ليس الا فعلا او انفعالا واذا كان كذلك لم يجز جعل
الادراك



قسيم الفعل والانفعال خطأ والجواب ان نجيب ونقول المراد بالفعل والانفعال الذين جعلهما في
مقابلة الادراك الفعل والانفعال اللذين لا يكونان من جنس الادراك    فاما الافعال
التي تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى البدنية فالتعقل والروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان
يفعل وما لا ينبغي ان يفعل بحسب الاختيار    ذكر ان الافعال التي تصدر عن النفس
الناطقة بمشاركة البدن والقوى البدنية امران احدهما التعقل والثاني الروية في الامور الجزئية
فيما ينبغي ان يفعل وما لا ينبغي ان يفعل بحسب الاختيار وللقايل ان يقول ان عنيت بهذا التعقل ادراك
الكليات او ادراك الجزئيات فان اردت به ادراك الكليات فهذا القسم قد جعلته فعلا يصدر عن
مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن وان عنيت به ادراك الجزئيات فقد زعمت فيما سبق ان
ادراك الجزئيات لا يحصل الا بالقوى الجسمانية فكيف انسبته الان الى جوهر النفس الناطقة واما الثاني
وهو الروية في الامور الجزئية فهذا ايضا من الكلام العجيب وذلك لانه يقال هل تقول ان النفس تدرك
الجزئيات او لا تقول ذلك فان قلت به فحينئذ بطل ما ذكرته في الفصل المتقدم من ان ادراك الجزئيات
لا يحصل الا بالقوى الجسمانية وان لم تقل به فحينئذ يمتنع كون النفس مترويه فيها لان التروي عبارة
عن التصرف في الامور بالتركيب تارة وبالتحليل اخرى فاذا لم تكن الجزئيات مدركة للنفس كيف
تقدر النفس على التروي فيها وحقا اقول انه لعظيم من هذا الرجل الكبير على مثل هذه الكلمات المتناقضة
لعجيب جدا    ويتعلق بهذا الباب استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها
كالصناعة والفلاحة    هذه الصناعات اما ان يستنبط كلية مثل ان يستنبط
ان الفلاحة كيف تكون وقد يستنبط جزئية مثل ان يستنبط ان فلاحة هذه الارض كيف تكون
اما الوجه الاول فهو من جوهر النفس ولا تعلق للبدن به البتة واما الوجه الثاني فهو من خواص
القوى البدنية ولا تعلق للنفس به فلم يتوجه ههنا شيء يمكن ان يضاف الى النفس والبدن معا
واما الانفعالات فاحوال تعرض للبدن مع مشاركة النفس الناطقة كاستعداد الضحك والبكا
والخجل والحياء والرحمة والانفة وغير ذلك    اعلم ان الانسان لا بد ان يعتريه حال ما
لا يدخل في الوجود او يعتريه حال ما دخل في الوجود اما القسم الاول وهو ان يعتريه حال ما لم
يدخل في الوجود فاما ان يعتقد فيه كونه ضارا او نافعا او لا يعتقد فيه لا كونه ضارا ولا كونه نافعا
اما القسم الاول وهو ان يعتقد فيه كونه ضارا فاذا اعتقد ان الضار يتوجه اليه فان اعتقد كونه قادرا
على دفعه حصل في قلبه ميل جازم الى الدفع وذلك هو الغضب وعند حصول هذه الصورة يميل الى الدفع

يحصل تسخن البدن وغليان دم القلب وان اعتقد كونه عاجزا عن دفعه حصل منه قبل الحزن والحصر
الروح القلبي في الداخل فيصير لون الوجه الى الكمودة والرصاصية ولما ان كان بحيث تارة يجوز كونه
قادرا على الدفع وتارة يعتقد كونه عاجزا عن الدفع فههنا كما اختلط في جوهر النفس هذان الاعتقادان
فانه يختلط في ظاهر البدن آثار الغضب والحزن واما القسم الثاني وهو ان يعتقد ذكر الامر المستقبل
انه يتعذر حصوله يكون نافعا فان لم يعتقد كونه متوجها اليه فانه يحصل في قلبه ميل جازم بانه لا يمكن
تحصيله وذلك هو الشهوة وان اعتقد كونه متوجها اليه حصل في قلبه فرح وسرور وانبسط الروح
القلبي الى الخارج ولما كان الفرح اقوى كان الانبساط اكمل فحينئذ يسخن البدن ويحمر لون الوجه ويظهر
آثار صلاح الحال على الوجه هذا كله هو الكلام في اعتبار ما لم يحصل في الوجود ولما القسم الثاني وهو اعتبار
حال ما دخل في الوجود وذلك الشيء اما ان يعتقد فيه كونه حسنا او يعتقد فيه كونه قبيحا او لا هذا ولا ذاك
فان اعتقد فيه كونه حسنا تبعه الفرح بسبب [illegible] حدوث آثاره التابعة وان اعتقد فيه كونه
قبيحا تبعه الحزن وانحصار دم القلب وان اعتقد فيه كونه قبيحا تارة واخرى غير قبيح فعند ما يعتقد قبحه
ينحصر دم القلب الى باطن القلب وعند ما يعتقد انه غير قبيح فانه يخرج دم القلب الى ظاهر البدن فانه اذا
اختلط هذان الاعتقادان في النفس توالت الانبساطات والانقباضات على سبيل التعاقب وذلك هو يتردد
الخجالة فهذا هو الاشارة الى ضبط هذه الاحوال واعلم ان الفرح قد يتبعه الضحك لان الحرارة [illegible]
العضلات والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء بسبب ان الروح اذا انحصر في داخل القلب استولى البرد على
ظاهر البدن والبرد يوجب التقبيض والتكثيف فاذا استولى هذا التقبيض على جرم الدماغ انعصر منه
شيء من الرطوبات وسال الى العينين وخرج هو البكاء فهذا هو الحكم الاكثري في هذا الباب اذا عرفت
هذا فنقول انه ما لم يحصل اعتقاد انه خير او شر او نافع او ضار لم يحصل الرغبة والنفرة وما لم يحصل
هذان الامران لم يحصل هذه الاعراض النفسانية اعني الغضب والشهوة والفرح والخوف والحزن
والخجالة بل حصول هذه الاعراض في جوهر النفس يوجب حصول التغيرات المزاجية المركوزة في جوهر البدن
واما الذي يختص بها وهو الادراك فهو التصور للمعاني الكلية ولنا حاجة الى ان نصور
الكيفية هذا الادراك          لا شك ان كل ادراك فهو اما تصور واما تصديق والادراك
لم اقتصرنا هاهنا على ذكر التصور ولم نذكر التصديق لانه          فنقول ان كل واحد من اشخاص
الناس مثلا هو انسان لكن له احوال واوصاف ليست داخلة في انه انسان ولا يعرى منها في
الوجود مثل حد في قدره ولونه وشكله والموضع منه وساير ذلك فان ذلك كلها وان كانت انسانية



فليست بشرط في انه انسان والانسانية فيها كلها اشخاص الناس كلهم ومع ذلك فانا نعقل ان
هناك شيئا هو الانسان          المراد منه ان اشخاص الناس مشتركة في معنى الانسانية
ومختلفة في مقاديرها واشكالها فمعنى الانسانية فيها امر مغاير لهذه الصفات
وبيس ما قال من قال ان الانسان هو هذه الجملة المحسوسة فانك لا تجد جملتين بحال واحدة
قال بعضهم الانسان هو هذه الجملة المحسوسة واعلم ان هذا المذهب باطل واحتج الشيخ على
الشيخ على بطلانه بان جميع الجمل المحسوسة في الخارج مختلفة في المقادير والاشكال والانسان من
حيث انه انسان امر واحد في الكل واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف وذلك لانه ان وقع النزاع في
ان الانسان عبارة عن هذه الجملة المحسوسة ام لا فلا نزاع في ان الاجسام النباتية والمعدنية ليست
الا هذه الاجسام المحسوسة ثم انك لا تجد جسمين من النبات الا وهما مختلفان في العظم والشكل و
الصفة وكذا القول في المعدنيات ومع ذلك فلم يلزم اثبات نفس مفارقة لها فكذا هاهنا وكذا القول
في الاعراض فان كل سوادين يفرضان فهما مشتركان في معنى السوادية ويتميز كل منهما عن [illegible] هذا
هذا وفق لكن ذلك ثم لم يلزم اثبات نفس مفارقة الاعراض فكذا هاهنا بل الوجه ان يقال الدليل
على ان الانسان ليس هذه الجملة المحسوسة وجوه الاول انا قد نعقل معنى الانسان حال كوننا
غافلين عن هذا البدن بمجموعه وباجزائه والمشعور به مغاير للمغفول عنه فالانسان معنى مغاير
لهذا البدن بمجموعه وباجزائه الثاني ان اجزاء هذا البدن متبدلة فيكون هذا البدن متبدلا واما
زيد من حيث هو فذلك الشخص المشار اليه بقوله انا فانه غير متبدل والمتبدل مغاير لغير المتبدل فالبدن
المحسوس مغاير للمشار اليه بقوله انا الثالث ان المحسوس من هذا البدن السطح واللون والعلم
الضروري حاصل بان المشار اليه لكل احد بقوله انا ليس ذلك بل ان السطح الظاهر من الجلد قد
ينقشر وينفصل عن البدن مع ان المشار اليه بقوله انا باق وثبت بهذه الدلائل فساد قول
من يقول الانسان هو هذه الجملة المحسوسة          وهذه الاحوال الغريبة تلزم الطبيعة
من جهة ما فيه خصوصيتها فان كل واحد من اشخاص الناس له مادة ومزاج واستعداد خاص وكمية
وقت وزمان واسباب لحقوه وعاونته على الحاق هذه الاحوال بها لحاقا مخصوصا          لما بين
ان معنى الانسانية مغاير للطول المخصوص والشكل المخصوص واللون المخصوص ذكر ما هو السبب لحصول
هذه الاحوال المختلفة مع الانسانية فذكر ان السبب هو المادة واعلم ان بل ان نقول تغير هذه الاحوال
المختلفة بالمادة باطل ويدل عليه وجوه الاول ان مادة النفس الانسانية ليس الا الجسم ولا شك

ان طبيعة الجسمية معنى واحد فلو كان الموجب لهذه الصفات هو الجسمية ثم ان الجسمية معنى واحد في الكل
لزم استواء جميع الابدان في جميع هذه الصفات وذلك محال الثاني ان الاختلاف في هذه الصفات
لو كان لاجل المادة فالاختلاف في المواد ان كان لاجل الاختلاف في هذه الصفات لزم الدور وانه محال
وان كان لاختلاف في مواد تلك المواد لزم التسلسل وهو محال الثالث انه لو كان حصول هذه الصفات
لاجل المادة لدامت هذه الصفات بدوام المادة التي هي الجسمية وذلك محال الرابع ان المادة قابلة
والقابل لا يكون موثرا عندهم فيمتنع ان يكون حصول هذه الاحوال المختلفة لاجل المادة بل السبب في حصول هذه الاحوال
المختلفة ان كل صفة حصلت في مادة فقد كانت المادة قبل تلك الصفة موصوفة بصفة اخرى وتلك الصفة السابقة
اعدت المادة لقبول الصفة اللاحقة     ثم الحس اذا ادرك الانسان فانه ينتزع صورته
للانسان من حيث هي مخالطة لهذه العوارض والاحوال الجسمانية فلا سبيل لها الى ان ترتسم فيها مجرد
ماهية الانسان حتى يكون ما تشكل فيها نفس تلك الماهية وهذا الطريق بادئ تامل والحس كأنه نزع تلك
الصورة عن المادة واخذها في نفسه لكن نزع اذا غابت المادة غاب هو نزع مع العلايق العرضية اللازمة
فاذن لا يخلص الحس الا مجرد الصورة واما الخيال فانه قد جرد الصورة تجريدا اكثر من ذلك فانه
يستحفظ الصورة وان غابت المادة لكن ما ترى الخيال من الصورة المأخوذة عن الانسان مثلا لا
يكون مجردا عن العلايق المادية فان الخيال لم يتخيل صورة الا على نحو من شان الحس ان يؤدي اليه
اما الوهم فانه وان استفاد معنى غير محسوس فلا يجرده الا متعلقا بصورة خيالية فاذن لا سبيل لشيء من
هذه القوى ان تتصرف ماهية شيء مجردة عن علايق المادة ولواحقها الا النفس الانسانية فانها هي التي
تتصور كل شيء كما هو مجرد عن العلائق المادية وهو المعنى الذي من شانه ان يقع على كثيرين
كالانسان من حيث هو انسان فقط فاذن تصور هذه المعاني ليس الا للقوة العاقلة بان يؤلف
بينها على سبيل القول الجازم     قد عرفت ان الشخص المعين من الناس انما صار
ذلك الشخص لان الانسانية انضاف اليها اعراض كثيرة وصار مجموعها ذلك الشخص اذا عرفت هذا فنقول
الادراك اما ان يكون ادراكا للجزئي او للكلي فان كان ادراكا للجزئي فاما ان يكون ادراكا يتوقف على حصول المدرك
في الخارج او لا يتوقف والاول هو الاحساس فانه عبارة عن ادراك هذا الشخص من حيث انه هذا بشرط ان
يكون ذلك الشخص حاضرا والثاني هو التخيل فانه يمكننا ان نتخيل صورة زيد بعينه وان لم يكن زيد حاضرا
واما ادراك الكلي فهو ان يعقل الانسان من حيث انه انسان مع قطع النظر عن جميع لواحقه المشخصة الزائدة
عليه وهذا الادراك هو التجريد التام ولقائل ان يقول هذه الصورة العقلية التي زعمتم انها



مجردة عن صورة جزئية شخصية حالة في نفس زيد جزئية وتكون مقرونة بسائر الصفات القايمة بتلك
النفس فكيف زعمتم انها صورة كلية مجردة بل نقول القول باثبات الصور المجردة محال في
العقول لان تلك المجردة اما ان تكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فاما ان تكون في الخارج
او في الذهن والاول باطل لان كل ما كان موجودا في الخارج فهو شخص معين فلا يكون مجردا و
الثاني باطل لان كل ما حصل في ذهن معين فهو صورة شخصية حالة في نفس معينة فلا يكون
مجردا واما ان كان معدوما فالمعدوم نفي محض وعدم صرف فيستحيل وصفه بكونه مجردا او بكونه مشتركا
فيه لا يقال المراد من قولنا ان الصورة الذهنية كلية انا لو حذفنا مشخصاتها وكونها
في الذهن فان تلك الماهية من حيث هي هي تكون منطبقة على ماهية جميع الاشخاص الخارجية
لانا نقول اذا اقنعتم بهذا القدر فلم لا تقولوا بان الشخص المعين الموجود في الاعيان امر كلي بمعنى انا
لو حذفنا مشخصاتها وكونها في الاعيان لكانت تلك الماهية منطبقة على ماهية جميع الاشخاص
الذهنية والخارجية     الشيء في الانسان التي يصدر عنه هذه الافعال تسمى
ناطقة وله قوتان احدهما معدة نحو العمل وتوجيهها الى البدن وبها يميز بين ما ينبغي ان يفعل وبين
ما لا ينبغي ان يفعل وبالحسن والقبيح من الامور الجزئية ويقال له العقل العملي ويستكمل في الناس
بالتجارب والعادات     المراد ان النفس الناطقة لها قوتان احديهما عملية وهي التي
باعتبارها يتمكن من تدبير البدن قال وبهذه القوة يميز الانسان بين ما ينبغي ان يفعل وما لا ينبغي
ان يفعل وبالحسن والقبح من الامور الجزئية وهذا الكلام قد تقدم ذكره فيما تقدم فهو مكرر وقد ذكرنا عليه
ان هذا التمييز بين ما ينبغي وبين ما لا ينبغي وبين الحسن والقبح اما ان يكون على وجه كلي او على وجه جزئي
فان كان الاول فهذا داخل في الادراكات الكلية وهي القوة النظرية وان كان على وجه جزئي لزم
كون النفس مدركة للجزئيات وذلك عنده باطل والجواب ان تحقيق القول في هذه الادراكات كلها كلية
الا ان بعضها يكون ادراكا لما وجوده باختيارنا وفعلنا وهذا النوع من الادراك يسمى بالقوة العملية
وبعضها يكون ادراكا لما يكون وجوده لا باختيارنا وفعلنا وهذا النوع من الادراك يسمى بالقوة النظرية
والثانية معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس وتوجيهها الى فوق وبها ينال الفيض
الالهي وهذه القوة قد تكون بعد بالقوة لم تفعل شيئا ولم تتصور بل هي مستعدة لان تعقل المعقولات
وهذه تسمى العقل بالقوة والعقل الهيولاني وقد تكون قوة اخرى تخرج منها الى الفعل وذلك بان تحصل
النفس المعقولات الاولى على نحو الحصول الذي ذكره وهذا يسمى العقل بالملكة وهي درجة ثالثة وهي

ل في التعليقة والعمل

قوله

[illegible]

ان تحصل للنفس المعقولات المكتسبة فيحصل للنفس عقل بالفعل وعند تلك المعقولات تسمى عقلاً
مستفاداً    هذا هو الكلام في تفصيل احوال القوى النظرية التي للنفس الناطقة واعلم
انها قابلة للعلوم والمعارف ثم هذا على اربعة مراتب فالمرتبة الاولى ان تكون النفس خالية عن جميع
المعارف البديهية والكسبية والنفس متى كانت في هذه الدرجة فانها تسمى عقلاً هيولانياً
والمرتبة الثانية ان تحصل لها العلوم البديهية والعلوم المستفادة من الحواس والتجارب والنفس متى
كانت في هذه الدرجة فانها تسمى عقلاً بالملكة وذلك لان حصول هذه العلوم البديهية يعين النفس
قدرة على ان تتوصل بتركيبها الى اكتساب العلوم النظرية والمرتبة الثالثة ان تكتسب هذه العلوم
الفكرية الا انها لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء الانسان ان يستحضرها قدر على
ذلك والنفس متى كانت في هذه الدرجة فانها تسمى عقلاً بالفعل والشيخ اهمل ذكر هذه المرتبة
في هذا الكتاب والمرتبة الرابعة ان تكون تلك العلوم والمعارف حاضرة حاصلة بالفعل والانسان
يشاهدها وينظر اليها بعين عقله والنفس متى كانت في هذه المرتبة فانها تسمى عقلاً مستفاداً
ولان كل ما يخرج من القوة الى الفعل فانما يخرج بشيء يفيده تلك الصورة فاذن العقل
بالقوة انما يصير عقلاً بالفعل بسبب يفيده المعقولات ويتصل به اثره وهذا الشيء هو الذي يفعل
العقل فينا وليس شيء من الاجسام بهذه الصفة فاذن هذا الشيء عقل بالفعل وفعال فينا ويسمى عقلاً
فعالاً    المقصود من هذا الفصل اثبات العقل الفعال والدليل على وجوده ان
النفوس الناطقة كانت في اول الامر خالية عن المعارف والعلوم فاذا حصل فيها هذه المعارف والعلوم
بعد ان لم تكن حاصلة فلابد لحصولها من سبب وهذه المقدمة حقة لان حدوث الشيء بعد ان لم يكن
لابد له من سبب فاما ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلاً بالفعل فهذا انما يظهر اذا قيل ان ذلك
السبب يجب ان يكون عقلاً بالفعل اما ان يكون جسماً او حالاً فيه او لا جسماً ولا حالاً في الجسم والقسمان
الاولان باطلان فتعين الثالث ثم نقول ذلك الموجود المجرد الذي لاجله صارت هذه النفوس عالمة بعد ان
كانت جاهلة لا يجوز ان يكون هو الله تعالى بل يجب ان يكون غيره وذلك الغير انما يجب ان يوثر في
تصيير النفوس عالمة بعد ان كانت جاهلة لو كان هو في نفسه عالماً بحقائق الاشياء على الاطلاق لانه
باق بقاء وجوده ثم نقول ذلك الغير يجب ان يكون شيئاً واحداً لا غير فعند اثبات جميع هذه المقدمات
يظهر اثبات ان ذلك الشيء يكون عقلاً بالفعل في ذاته ومن شانه ان يصير نفوسنا عالمة بالفعل
فكان ذلك الشيء عقلاً فعالاً وتحقيق هذا العقل الفعال واحتج الشيخ بشيء شبيه من هذه المقدمات



ولم يقرر ولخص منها الشبهة فضلاً عن صحة وكيف يمكنه اثبات هذا الشيء الذي سماه بالعقل الفعال
ومن الناس من قال لا يجوز ان يكون المؤثر في حصول هذه المعارف والعلوم هو الجسم لان الجسم ادون حالاً
من النفس والادون لا يكون سبباً لحصول صفة الكمال لما هو اشرف منه ثم ان المؤثر في حصول هذه
المعارف ليس هو الجسم ولا يجوز ان يكون شيئاً حالاً في الجسم لان الحال في الجسم محتاج الى الجسم فلما
لم يصلح الجسم لهذه الافادة فبان لا يصلح العرض الحال في الجسم لهذه الافادة كان ذلك اولى فثبت ان
مفيد هذه العلوم والمعارف موجود ليس بجسم ولا جسماني ثم نقول ذلك الشيء اما ان يكون هو الله او غيره
والاول باطل لانه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيثبت ان ذلك الشيء موجود غير الله تعالى
ثم نقول فذلك الشيء يجب ان يكون متصوراً لتلك الاشياء ومصدقاً لها امراً حاصلاً بالفعل لان كل كمال حصل في
شيء لاجل حصول ذلك الكمال في ذلك المبدأ اولى من حصوله لما يكون مستفيداً عنه لان الوجود الذي هو العلة
لحصول هذه العلوم والمعارف بيّنة من شانه يجب ان يكون هو اولى بان يكون موصوفاً بهذا الكمال ثم نقول
لا يجوز ان يكون مبدأ لحدوث هذه العلوم والمعارف بعض النفوس البشرية والمبدأ لحصولها لطايفة اخرى
من النفوس شيئاً آخر وذلك لان الجوهر الواحد كاف في ذلك ولا حاجة الى هذا الكثير فهذا ما يمكن
ان يقال في تقرير هذه المقدمات واعلم ان هذه الكلمات بعضهم هذه الزيادات اليها في غاية الضعف
اما الكلام على الخسة والشرف فقد عرفت انه ليس في غاية القوة واما قوله لا يجوز ان يكون المؤثر في
حصول هذه المعارف هو الله تعالى لانه واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فنقول العقل الفعال
موجود واحد في ذاته فكيف يصدر عنه هذه المعارف التي لا نهاية لها فان قالوا والصادر عنه انما
هو الوجود والوجود شيء واحد في نفسه وانما تعدد بحسب تعدد هذه الماهيات فنقول هذا بناء على
ان تاثير العلة الفاعلة في وجود المعلول لا في ماهيته وقد ابطلنا ذلك في ساير الكتب ثم ان سلمنا
ذلك لكنا نقول فاذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يقال الصادر عن المبدأ الاول سبحانه هو الوجود فقط
واما تعدد الوجودات فانما يكون بحسب تعدد الماهيات والذي يحقق ان مبدأ هذه المعارف موجود
مجرد غير الله تعالى فلم قلتم ان ذلك الموجود يجب ان يكون مدركاً للحقائق وعالماً بها وقوله علة الكمال
اولى بذلك الكمال قلنا هذا كلام خطابي وذلك لانه ليس كل ما كان علة الشيء فانه يكون موصوفاً بذلك
المعلول لان الحركة علة السخونة ثم الفاعل موصوفة بالسخونة والشمس مسخن مع انها غير مسخنة
في نفسها وايضاً فالعقل الفعال مبدأ عندهم لحدوث جميع الالوان والاشكال والاعراض القائمة
بالاجسام ومبدأ ايضاً لحدوث الصور الجسمية والصور النوعية في المواد ثم ان هذا العقل غير موصوف

بشيء من ذلك البتة فلم لا يجوز ايضا ان يكون مبدا لحصول هذه المعارف والعلوم وان لم يكن موجودا
شيء منها ثم ان سلمنا ان الامر على ما قالوه لكن لم لا يجوز ان يكون العقل الفعال لكل نفس جوهر اخر
حده او يكون العقل الفعال لطايفة من النفوس جوهرا والعقل الفعال لطايفة من النفوس جوهرا اخر
على ما كان يقوله اصحاب الطلسمات ويسمون ذلك الجوهر بالطباع التام فيعلم ان النفوس الحادثة من
هذا الجوهر الواحد المستكملة بكمال ذلك الجوهر يكون بينها نوع مشاكلة ومجانسة في الاخلاق و
العادات والمعارف والعلوم ويكون تلك النفوس كالاخوة ويكون ذلك الجوهر المفارق كالاب لها وهو الذي
تلقيها الى مصالحها في اليقظة على سبيل الالهامات وفي النوم على سبيل الرويا وقياسه من
عقولنا قياس الشمس من ابصارنا فكما ان الشمس تشرق على المبصرات فتوصلها بالبصر كذلك اثر العقل
الفعال يشرق على المتخيلات فيجعلها مجردة عن عوارض المادة معقولات فيوصلها بانفسنا
اعلم ان المقصود من هذا الفصل كلام شعري وذلك لانه زعم انه كما ان الشمس هو النير الاعظم في العالم
الجسماني بسبب فيضان الاضواء والانوار عنها على محسوسات هذا العالم تقوى الابصار الظاهرة على
ادراكها وجب ان يكون في العالم الروحاني شيء نسبته الى ذلك العالم نسبة الشمس الى هذا العالم واذا
وقع اضواؤها على المدركات الروحانية بواسطة تلك الاضواء الروحانية قوي على ادراك المدركات الروحانية
وهذا الكلام مع كونه شعريا فهو اقوى من الذي ذكره في معرض البرهان اليقيني لكن ههنا شيء وهو ان النير
الاعظم وان كان هو الشمس لكن حصل في الفلك الجسماني مع هذا النير الاعظم نيرات اخرى وبسبب اختلاط
انوار هذه النيرات بانوار النير الاعظم يختلف الاثار والافعال فكذلك قد حصل في فلك العالم الروحاني
مع ذلك النير الاعظم الروحاني نيرات اخرى روحانية وبالجملة فامثال هذه الكلمات ظنون وحسبانات
والعالم بحقايقها هو الله تعالى ان ادراك المعقولات شيء للنفس لذاته من دون آلة
لانك قد علمت ان الافعال التي بالالة كيف ينبغي ان يكون وبحسب افعال النفس مخالفة لها
هذا هو الحجة الاولى على ان محل المدركات العقلية جوهر مجرد عن المادة قائم بالنفس وتقريرها ان القوى
العقلية غنية في فعلها عن المادة وكل ما كان كذلك وجب ان يكون غنيا في ذاته عن المادة ينتج ان
القوى العقلية غنية في ذاتها عن المادة اما الصغرى فهي ان القوى العقلية غنية في فعلها عن المادة
فالقوى على علمها انها تدرك ذاتها وتدرك ادراكها لذاتها وتدرك آلتها ومن المحال ان يكون بينها وبين
ذاتها آلة وبينها وبين ادراكها لذاتها آلة وبينها وبين آلتها آلة اخرى فثبت ان هذه القوى غنية في
هذه الافعال عن المادة واما الكبرى فهي ان كل ما كان غنيا في فعله عن المادة كان غنيا في ذاته عن المادة



فنقول يجب ان الوحدة جزء من الوحدانية حتى كان لكل جزء من المركب يفتقر الى شيء كان ذلك المركب مفتقرا
اليه فظهر انها لو كانت مفتقرة في وجودها الى المادة لكانت مفتقرة في وحدتها الى المادة لكنها
في وحدتها غير مفتقرة الى المادة فهي في وجودها غير مفتقرة الى المادة وثبت بل الذي يقول الحكيم
على هذه الطريقة قد تقدم فلا فايدة في الاعادة ولو كان يعقل بالالة لكان لا يعقل
الالة الادراك الالة المحل لها ان يعقل لان الحصول صورة الالة او لحصول صورة اخرى صورتها وحصول
صورته لا يخلو اما ان يحصل الصورة في محل النفس سابقة له او يحصل الصورة في محل الالة
او يحصل الصورة فيهما جميعا فان كانت الصورة تحصل في النفس وهي مباينة فلها فعل خاص لا بالة فقد ثبت
الصورة من غير ان تحلت تلك الصورة فيها في الالة وان كان بحصول الصورة في الالة فيجب ان يكون
العاقل دايما اذا كان العاقل يحصل الصورة في الالة وان يحصلها في ذاتها فعلى هذين الوجهين يجب ان
يكون لها حصول في الالة ان يحصل في الاخر لمقارنة التاثير فيجب انها كانت صورتها في الالة ان يكون الحاصل في
النفس اذا كانت لمقارنة التاثير ويكون حينئذ العلم يجب ان يكون دايما فيجب ان يكون يحتاج ان يكون صورة
اخرى من الحاصل ويكون في الالة صورتان مرتين ومحال ان يجتمع الصور لمحلولها واعراضها فاذا كانت
المادة واحدة والاعراض واحدة لكن هناك صورتان الصورة واحدة ثم ان كان صورتان فلا يكون بينهما
فرق بوجه من الوجوه ولا ينبغي ان يكون احدهما معقولة دون الاخر وان سامحنا وقلنا ان الصورتين وجدها
لا يتهيأ ان يكون معقوله فاذن لا يمكن ان يكون يعقل الالة الا مرتين ولا يمكن ان يعقل مرة واحدة وان كان
شرط حصول الصورة فيهما ليس على سبيل الشركة بل على سبيل ان يحصل في كل واحد منهما صورة ليست
هي العددية التي في الفعل خاصة مع الصورة المعقولة لا يستطيع تلك الصورة في الجسم ويكون جوهر النفس
بانفرادها محلة تلك الصورة هذا هو الحجة الثانية على تقرير هذا المطلوب وجاءت
هذه الحجة بعبارات غامضة وتقسيمات طويلة فلا فايدة في تتبعها وانا احررها على الوجه الملخص
الذي ذكره في ساير كتبه فنقول لو كانت القوة العقلية حالة في آلة لوجب ان يكون واجبا لادراك
تلك الالة دايما او ممتنع الادراك لها دايما والقسمان باطلان فبطل القول بكون القوة العقلية حالة في
آلة جسمانية بيان الملازمة انه قد ثبت ان ادراك الشيء عبارة عن حضور ماهيته عند القوة المدركة
فعلى هذا يكون ادراك القوة العقلية لالتها عبارة عن حضور صورة تلك الالة عندها فتلك الصورة اما ان
يكون هي نفس الصورة القائمة بتلك الالة او صورة اخرى مغايرة لها بالعدد مساوية لها في الماهية فان كان هذا
القسم الثاني باطل لان تلك الصورة اذا كانت حاصلة في القوة العاقلة وكانت القوة العاقلة حاصلة في

مثل الآلة الموصوفة بتلك الصورة فيحصل هناك صورتان متماثلتان في مادة واحدة وذلك محال لما ثبت
بالدليل انه يمتنع اجتماع المثلين وثانيها ان تكون القوة المدركة مدركة لا لآلتها بل ان تكون صورة اخرى
واذا ثبت هذا فنقول لو كان ادراك تلك الصورة ممكنا لكان ذلك الادراك عبارة عن نفس حضور تلك
الآلة فيجب ان يقال ان تلك الصورة متى كانت حاضرة ان يكون ادراكها باقيا وان كانت تلك الصورة
غير كافية ثبت انه يمتنع حضور صورة اخرى فيستحيل منهما ان تكون تلك القوة المدركة مدركة لتلك
الصورة امرا ممتنعا لانه ثبت بما ذكرنا ان القوة العقلية لو كانت حالة في الآلة ان تكون واجبة الادراك
لتلك الآلة دائما او ممتنع الادراك لها دائما ولما كان ذلك باطلا وظاهرا فانا قد نعقل القلب والدماغ في بعض
الاوقات دون البعض واذا ثبت ان هذا التالي باطل لزم القطع بان القوة العقلية ليست حالة في شيء من
الآلات هذا تقرير هذا البرهان واعلم انا بينا ان نقول هذا بناء على ان الادراك عبارة عن مجرد حضور ماهية
عند ماهية اخرى وذلك باطل لوجوه الاول انه لو كان الامر كذلك لزم كون الجمادات عالمة بالصفات
القائمة بها وذلك لا يقوله عاقل فان قالوا نحن نقول ان مجرد حضور شيء عند شيء يكون ادراكا بل نقول
حضور المدرك عند المدرك هو الادراك فنقول ان كان الادراك عبارة عن نفس الحضور كان المدرك عبارة
عن الشيء الذي حضر عنده شيء آخر وكان المدرك عبارة عن الشيء الذي حضر هو عند شيء آخر وحينئذ يعود الالزام
المذكور وان كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حضر عنده شيء آخر فحسب بطل قولنا الادراك عبارة عن مجرد
الحضور بل يكون الادراك عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك وبين المدرك وعلى هذا التقدير فانه
سقط هذا الدليل بالكلية فانه يقال لم لا يجوز ان يقال القوة المدركة حالة في قلب او دماغ ثم ان حدث
بينها وبين تلك الآلة تلك الحالة الاضافية المسماة بالادراك والشعور فهناك يحدث الشعور والادراك وان
لم يحدث تلك الحالة الاضافية لم يحصل الشعور والادراك فهاهنا تكون القوة العقلية قد صارت عالمة بتلك الآلة
بعد ان لم تكن كذلك لا بسبب حدوث صورة اخرى مساوية لها فيها بل بسبب حدوث تلك الحالة المسماة
بالاضافة والشعور الحجة الثالثة انه على فساد هذا الكلام انه لو كان الادراك عبارة عن حضور ماهية المدرك
في المدرك لكنا اذا عقلنا السماء فقد حضر في عقلنا ماهية مساوية لماهية السماء من جميع الوجوه وذلك
لا يقوله عاقل فان الاثر الحادث في الذهن عرض لا يخرج عن [illegible] فكيف يجوز العاقل ان يقول ان
ذلك العرض الضعيف مساو للسماء في تمام الماهية بل هاهنا ما هو ابعد منه وهو انا اذا عقلنا ان السواد
ضد البياض يلزم ان يحصل السواد والبياض في الذهن وذلك يقتضي اجتماع الضدين واذا عقلنا الطول
والعرض والعمق والاستقامة والاستدارة لكان قد حصل الطول والعرض والعمق والاستقامة والاستدارة



في الذهن فيلزم كون الذهن طويلا عريضا عميقا مستقيما مستديرا وذلك لا يقوله عاقل بل هاهنا ما هو
ابعد منه وهو انا اذا تصورنا واجب الوجود فيلزم ان يكون الاثر الحاصل في الذهن مساويا لواجب الوجود
في تمام الماهية ومن كونه ازليا ابديا قائما بالنفس مبدأ لجميع الممكنات وذلك لا يقوله المجنون فضلا عن العاقل
انا لا نقول انا اذا علمنا شيئا كان العلم به مساويا لذلك المعلوم بل نقول العلم الحاصل في الذهن يكون مساويا
لذلك المعلوم لانا نقول اذا سلمتم ان العلم بالشيء لا يكون مساويا لذلك المعلوم في تمام الماهية فحينئذ لا يلزم
من صيرورة القوة المدركة عالمة بالآلة بعد ان لم تكن عالمة بها ان يكون الحادث مساويا في تمام الماهية للآلة
وحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين وعلى هذا الطريق يسقط ذلك الدليل بالكلية الحجة الثالثة ان صور
المحسوسات عندكم حاضرة في الخيال وادراكها غير حاصل للخيال ومنه يحصل القطع بان حصول الصورة امر
مغاير لادراكها فان ادراكها مغاير لصورها وايضا فقد قلتم ان الشيء ينطبع على صور المرئيات في
الجليدية ثم ان القوة المدركة غير حاصلة هناك بل انما هي حاصلة القوة المدركة عند ملتقى العصبتين
فلما حصل ارتسام الاشباح عند الجليدية ولم يحصل ادراكها هناك علمنا ان الادراك امر مغاير لنفس
الارتسام بل الحق ان الادراك والشعور عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك وبين
المدرك ومتى ثبت ذلك فقد سقط هذا الدليل بالكلية وقال المفسر كان الاولى بهؤلاء الاذكياء ان
يصونوا عقولهم عن التعويل على مثل هذه المقدمة فان ذلك اظهر من ان يخفى على عاقل سلمنا ان
الادراك عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك فلم لا يجوز ان يقال ان القوة العاقلة اذا ادركت
آلتها حدث ذلك الادراك لما كان لاجل انه حدث صورة مساوية لتلك الآلة فيها اما قولنا انه يلزم
منه اجتماع المثلين فهذا باطل لان الصورة الاصلية الموجودة في الآلة جارية مجرى المحل للقوة
العاقلة وهذه الصورة الحادثة عند حدوث هذا الادراك جارية مجرى الحال في القوة العاقلة فاذا
حصل الامتياز بهذا المعنى لم يلزم من حدوث هذه الصورة في القوة العاقلة ارتفاع المغايرة من هذين
المثلين فثبت ان الذي قالوه ضعيف ومما يدل عليه ان الصورة المعقولة لو حلت

هذه هي الحجة

جسما او قوة في جسم لكان ينقسم لكان يحتمل الانقسام وكان في [illegible] الواحد لا ينقسم
الثالثة على ان القوة العاقلة غير حالة في شيء من الاجسام وتقريره ان هاهنا معقولات لا تقبل القسمة
تكون تعقلها لا يقبل القسمة ويكون الموصوف بذلك التعقل غير قابل القسمة وكل جسم وكل حال في الجسم فانه
قابل للقسمة ينتج ان الموصوف بذلك التعقل ليس بجسم وكل جسم وكل حال في الجسم فانه قابل للقسمة
فهذه مقدمات اربعة لابد من بيانها اما المقدمة الاولى فهي بيان ان هاهنا معقولات لا تقبل القسمة

فالذي يدل على صحتها حجج الاول انه ثبت بالبرهان ان ذات الله غير قابل للقسمة وشان
الوحدة والنقطة لا تقبل القسمة الثاني لا شك ان هاهنا ماهيات فهي اما ان تكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فذلك البسيط غير قابل للقسمة لا محالة وان كانت مركبة فالمركب انما يتركب
عن البسيط فلا بد من الاعتراف بالبسيط الذي لا يقبل القسمة على كل حال واما المقدمة الثانية
وهي بيان ان العلم بما لا ينقسم لا يكون منقسما فالذي يدل عليه انه لو انقسم فذلك العلم كان له جزء فذلك الجزء من العلم
اما ان يكون علما بذلك المعلوم ويكون جزء العلم عبارة عن تمام ذلك العلم وذلك محال او يكون علما بجزء من اجزاء ذلك
المعلوم وهو ايضا محال لانا فرضنا ان هذا المعلوم لا جزء له او لا يكون علما بذلك المعلوم ولا بجزء من اجزائه فاذا
كان كل واحد من اجزائه كذلك فكيف يعقل ان يكون عند اجتماع تلك الاجزاء اما ان لا يحدث هيئة زائدة فحينئذ يكون مجموع
ذلك العلم لا يكون علما بذلك المعلوم او يحدث هيئة زائدة فتلك الهيئة الزائدة ان كانت منقسمة عاد التقسيم
المذكور وان كانت غير منقسمة فحينئذ يكون هذا اعترافا بان العلم بذلك المعلوم الغير المنقسم يجب ان يكون غير
منقسم المقدمة الثالثة وهي بيان ان العلم اذا لم يكن منقسما كان الموصوف بذلك العلم غير منقسم لانه لو كان
منقسما لكان الحال في احد جزئيه ان كان بعينه هو الحال في الجزء الاخر لزم كون العرض الواحد حالا في محلين وهو
محال فان كان الحال في احد جزئيه مغايرا للحال في الجزء الاخر فحينئذ يلزم كون تلك الصفة منقسمة وقد فرضنا
انها غير منقسمة فثبت ان الموصوف بذلك العلم الغير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم واما المقدمة الرابعة
وهي بيان ان كل جسم منقسم فهذا مبني على نفي الجوهر الفرد وقد سبق تقرير هذه المسألة فهذا تمام تقرير هذه الحجة
على اقوى الوجوه ولقائل ان يقول لا نسلم ان القول بالجوهر الفرد باطل على ما سبق تقريره ثم نقول لا شك
ان النقطة غير قابلة للقسمة فهي ان كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضا فمحلها ان كان غير
منقسم فقد ثبت الجوهر الفرد وان كان منقسما فقد حصل فيه ان قيام ما لا ينقسم بالمنقسم جائز وحينئذ يبطل
هذا الدليل وايضا فهذا يشكل بالوحدة فانها عرض غير قابل للقسمة مع انها حالة في المادة الجسمانية
وايضا فالاضافات اعراض موجودة عند الحكماء مع انها لا تقبل القسمة فانه لا يصح ان يقال قام نصف الاب
بنصف الابوة وثلثها بثلث الابوة وايضا فالوجود صفة قائمة بالمادة الجسمانية فلو لزم من انقسام المحل
انقسام الحال لزم ان يقال انه حصل للوجود نصف وثلث وسائر الاجزاء وهو محال وايضا فالجسم البسيط
يكون في نفسه واحدا كما انه عند الحس واحد فاذا حل فيه عرض لا ينقسم وليس هناك اجزاء الا في الجسم والحاصل
انه متى لم يكن من الاجزاء امتنع ان يقال الحال في احد الجزئين اما ان يكون عين الحال في الجزء الاخر او غيره فهذا جملة
الكلام في هذه الحجة تقريرا واعتراضا وليس يلزم من هذا ان المركب يجب ان لا ينقسم



مما لا ينقسم وذلك لان وحدة الموضوع لا تمنع كثرة المحمولات لكن كثرة الموضوع توجب كثرة المحمولات
هذا سؤال اورده على نفسه وتقريره انه اذا كان كون المحل منقسما يمنع من ان تكون
الصفة غير منقسمة لزم ان يقال كون المحل مفردا فانه يمنع من ان تتصف بالصفات الكثيرة واجاب عنه
بجواب صحيح وهو انه لا امتناع في اتصاف الموصوف الواحد بالصفات الكثيرة انما يمتنع اتصاف المحال
الكثيرة بالصفة الواحدة فظهر الفرق وايضا المعنى المعقول في نفسه اذا حل جسما
وعرض له الانقسام فلا يخلو اما ان يحتمل القسمة الى الانفصال الى تلك المعاني او لا يحتمل فان كان وجب
ان يعرض عنه محالات منها انه يلزم ان يكون تغير وضع القسمة موجبا لتغير وضع المعنى من تلك الانواع لحمل المعنى
الانقسام الى مبادئ معقولة متناهية ومن ذلك ان يكون من حيث هو واحد غير معقول لانه من حيث هو
واحد غير منقسم واجزاء الجسم ليس يكفي فيها الوحدة بالاجتماع بل وحدتها بجامع طبيعة وهذه من حيث هي
تلك الواحدة معقول هو من حيث يكون في الجسم منقسم فانه ليس من حيث هو معقول في الجسم الشيء
اعلم انا في الفصل المتقدم بينا انه متى كان المعقول ماهية غير قابلة للقسمة فان القوة العاقلة لها يمتنع ان
تكون جسمانية والمطلوب في هذا الفصل المقصود بيان ان المعقول وان كان في نفسه ماهية مركبة فانه يمتنع كونها
حالة في الجسم واعلم ان هذا الكلام مبني على مقدمتين احديهما ان تعقل الشيء لا يحصل الا عند حصول صورة
مساوية لماهية المعقول في العاقل فاما على هذا التقدير نقول انا اذا عقلنا ماهية مركبة عن الاجزاء
فان هذه الصورة العقلية ايضا تكون مركبة عن البسائط التي منها تركبت ماهية ذلك المعقول المقدمة
الثانية ان الحال في المنقسم يجب ان يكون منقسما واذا ثبت هاتان المقدمتان فنقول اذا عقلنا ماهية
مركبة من بسائط كانت هذه الصورة العقلية مركبة عن تلك البسائط ثم ان هذه الصورة العقلية اذا كانت
حالة في الجسم انقسمت هذه الصورة بحسب انقسام محلها وحينئذ نقول اما ان يكون الانقسام الحاصل
بسبب اجزائها للماهية مطابقا للانقسام الحاصل بسبب انقسام المحل يعني انه حصل في كل جزء من اجزاء
المحل جزء من اجزاء القوام واما ان لا يكون كذلك وهذا التقسيم الذي ذكرناه هو المراد من قوله لا يخلو اما
ان تؤدي القسمة الى الانفصال الى تلك المعاني او لا يؤدي اي اما ان يكون القسمة الحاصلة بحسب انقسام المحل
مؤدية الى الانقسام الحاصل بحسب اجزاء القوام او لا يكون اما القسم الاول وهو كونها مؤدية اليه فهذا
قد ابطله من ثلاثة اوجه الاول انه اذا حصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب
العرض بحسب كل واحد من اجزاء القوام في جزء من الاجزاء الحاصلة بسبب انقسام المحل على هذا
الوجه فلو تغيرت هذه القسمة وحصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب الطول

لزم ان ينتقل تلك المعاني من ذلك الجانب الى هذا الجانب وبحسبه يلزم ان ينتقل تلك المعاني من جانب
الى جانب بحسب تغير حصول القسمة من جانب الى جانب وانا اذا اوقعنا فيها قسمة هكذا
فانه يلزم وقوع القسمة في تلك البسائط وهو محال الوجه الثاني انه لو كانت الانقسامات الحاصلة
بسبب انقسام المحل مطابقة للانقسامات الحاصلة بسبب انقسام اجزاء القوام لكانت الانقسامات
الحاصلة بسبب انقسام المحل غير متناهية فيلزم كون الماهية مركبة من بسائط غير متناهية وذلك محال
اما اولا فلانه تقوم للماهية الواحدة باجزاء بسيطة غير متناهية بالفعل محال واما ثانيا فلان كل واحد
من تلك البسائط اعني المتناهية لما كان حالا في محل مغاير لمحل الاخر لزم كون الجسم مركبا من اجزاء غير
متناهية بالفعل وذلك محال الوجه الثالث في بيان فساد هذا القسم هو ان الماهية وان كانت مركبة
من البسائط الكثيرة لكن لا تكون تلك الماهية عبارة عن مجموع تلك البسائط بل لا بد وان يحصل عند
اجتماع تلك البسائط هيئة واحدة تجري مجرى الصور المقومة لتلك الماهية وتلك الماهية تكون هيئة
واحدة واذا ثبت هذا فنقول تلك الهيئة الواحدة غير قابلة للقسمة فعقلها لا يقبل القسمة فالموصوف بذلك
العقل لا يقبل القسمة وكل جسم فانه يقبل القسمة فينتج ان الموصوف بذلك العقل ليس بجسم واما القسم الثالث
وهو ان يقال القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل لا تؤدي الى القسمة الحاصلة بسبب اجزاء الماهية فهذا انما
تركه الشيخ لظهور فساده لان تلك القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل لما لم تكن مطابقة للقسمة الحاصلة
بسبب اجزاء الماهية فحينئذ يلزم وقوع القسمة على تلك البسائط وذلك محال فهذا القسم لما كان ظاهر الفساد
لا جرم ترك الشيخ ذكره ولقائل ان يقول هذا الوجه بنا على ان العقل صورة مساوية للمعقول في تمام
الماهية وعلى ان الحال ينقسم بانقسام محله وكل ذلك مما تقدم الاعتراض عليه وطرح الحجة
المشترك بين الاشخاص يتجرد عن الوضع وسائر اللواحق فاما ان يكون هذا التجرد في الوجود الخارجي
او في الوجود العقلي او فيهما جميعا او لا في واحد منهما فان كان وجوده في الوضع في كليهما لم يكن مجردا عن الوضع
البتة لكنا فرضناه مجردا هذا خلف وان كان مجردا عن الوضع في كليهما فهذا محال لانه ذو وضع في
الاعيان وان كان مجردا في العقل وليس في الخارج فهذا ايضا كذلك حتى ان لا يكون له وضع
في العقل وله وضع في الخارج فان تصور مجرد الجسم في العقل كان له ايضا وضع في العقل وهو محال
هذا هو الحجة الدالة على ان النفس ليست جسما ولا حالة في الجسم وتقريره انه لا شيء من الكليات بذي وضع
وكل ما كان حالا في الجسم فله وضع فلا شيء من الكليات بحال في الجسم اما الصغرى وهي قولنا لا شيء من الكليات
بذي وضع فتقريره هو ان كل كلي فانه مشترك بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة وكل ما كان مشتركا



فيه بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة فانه لا يكون له وضع معين واما الكبرى وهي قولنا وكل ما كان
حالا في الجسم فله وضع وتقريره ان كل ما كان حالا في الجسم فانه يكون ساريا فيه منقسما بانقسامه وكل
ما كان كذلك فله وضع فيتحقق ان كل ما كان حالا في الجسم فله وضع فهذا تقرير هذه الحجة والتقسيم المذكور
في الكتاب كانه غير مفيد وذلك لانه وضح ان الامر الكلي يتجرد عن الوضع والكلي لا وجود له الا
في الاذهان فيلزم منه ان الكلي مجرد عن الوضع في العقل وهذا القدر يمنع كونه غير حال في الجسم
سواء كان مجردا عن الوضع في الخارج او لم يكن واذا كان الامر كذلك كان اعتبار هذا التقسيم عبثا
ولقائل ان يقول قد ذكرنا ان الصورة التي سميتموها بالصورة المجردة العقلية صورة شخصية حالة في
نفس شخصية فكيف يمكن ان يقال انها معنى كلي مشترك فيه بين الاشخاص فان زعم المدعون فيها كلية
هو انه اذا حذف عنها شخصيتها وتعينها وحلولها في ذلك المحل كان الباقي منطبقا بالجملة على سائر الاشخاص
وايضا فانما ليس لشيء من الاجسام قوة ان يطلب او ان يفعل امورا غير متناهية
والمعقولات التي لها ان يفعل كالصور العددية والشكلية وغيرهما بلا نهاية فاذن هذه القوة ليست بجسم
لان كل جسم قوته الفعلية متناهية اشتغالا عن الانفعالية فان ذلك ممنوع هذه الحجة على
الجسمية وتقريره ان كل قوة عقلية فانها تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية تقوى
على افعال غير متناهية ينتج فلا شيء من القوى العقلية بقوة جسمانية اما بيان الصغرى فلان القوة العقلية
يمكنها ادراك مراتب الاعداد والاشكال وهي غير متناهية واما بيان الكبرى فلان كل قوة جسمانية فانها
تنقسم بانقسام محلها فيكون الحاصل في بعض ذلك الجسم بعض تلك القوة فاذا فرضنا ان كل تلك القوى
بعضها ابتدا بالفعل فان لم ينقطع الجزء كان الجزء مساويا للكل وانه محال وان انقطع كان فعل الجزء متناهيا
وفعل الكل ضعفه وضعف المتناهي متناه فيلزم ان يكون فعل كل قوة جسمانية متناهيا وهو المطلوب وللعاقل
ان يقول لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية اما قوله انها تقوى على ادراك مراتب الاشكال
والاعداد وهي غير متناهية فنقول لا نسلم ان الادراك فعل بل هو انفعال وذلك لانه لا معنى لادراك الحقائق
الا كون المدرك قابلا للصور العقلية فيكون الادراك من باب الانفعالات وقد تم عليكم ان الامر الجسماني
لا يمتنع ان ينفعل انفعالات غير متناهية بدليل ان الهيولى قابلة لانفعالات غير متناهية سلمنا
ان الادراك فعل لكن لا نسلم ان القوة العقلية تقوى على ادراكات غير متناهية فان علم البديهة الدال عليها
لا يستوي الى مرتبته الا ويمكن تعاونها بعد تلك المرتبة وصيرورتها مركبة للمعقولات اخرى بعد ذلك فذلك
يدل على انها تقوى على ادراكات غير متناهية بقول ان دل هذا على جواز كونها فاعلة افعالا غير متناهية

فهذا تقرير في القوى الجسمانية فانها لا تستقل الى وقت الا ويجوز بقاؤها بعد ذلك وتراخي افعالها بعد ذلك
فهذا يقتضي جواز بقاء القوى الجسمانية مدة غير متناهية وان لم يلزم ههنا لم يلزم فيما علم حينئذ ان القوى
العقلية تقوى على افعال غير متناهية لكن لا نسلم ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية اما قوله
كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها قلنا سبق الكلام عليه سلمنا ذلك فلم قلتم انه يلزم منه محال قوله
كل القوة وجزؤها اذا ابتدا بالفعل من مبدأ معين فان لم ينقطع عمل الجزء لزم ان يكون الجزء مساويا للكل
وانه محال قلنا لم يلزم منه كون الجزء مساويا للكل في هذا المعنى ولا يمتنع كون الجزء مساويا للكل في بعض الصفات
واللوازم انما الممتنع ان يتساويا في جميع الامور فلم قلتم انه يلزم من تساوي الجزء والكل في هذا الحكم تساويهما
في جميع الامور سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لكنه معارض
بدليل يدل على جوازه الاول ان القوى الجسمانية لا يمتنع في وجودها وفي مؤثرها الى وقت الا ويمكن
بقاء ذاتها وبقاء مؤثرها بعد ذلك والا فيلزم انتقال الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
وانه محال واذا كان الامر على ما ذكرنا كانت القوى الجسمانية بعد ذاتها ومؤثرها ممكنة البقاء ابدا واذا كان
الامر كذلك امتنع ان يقال انه يستحيل ابقاؤها ابدا الثاني ان صريح العقل شاهد بانه لا يمتنع بقاء الارض
على طبيعتها ابدا ومتى كانت باقية على طبيعتها وكانت تلك الطبيعة خالية عن العوائق فان تلك الطبيعة
توجب حصولها في مركز العالم فثبت ان بقاء الطبيعة الارضية مع بقائها يوجب حصول الارض في
مركز العالم امر ممكن غير ممتنع ابدا وذلك يدل على ما قلنا الثالث انه يمتنع ان يتعين عدمه في وقت
معين ومتى كان الامر كذلك وجب ان يصح استمرارها ابدا اما الاول فلان تلك الازمنة ممكنة لبقاء و
الاوقات متشابهة فيمتنع ان يصير واجب العدم في وقت بعينه ولو عقل ذلك لعقل ايضا ان يتعين وجوب
الحدوث في وقت بعينه وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث الحادث على افتقاره الى المؤثر وذلك
باطل بالبديهة واما الثاني وهو انه لما لم يجب عدمها في شيء من الاوقات المعينة وجب ان يصح استمرارها
ابدا فلانه لا ينتهي الى وقت الا ويجوز بقاؤه بعد ذلك ولا معنى لجواز البقاء الابدي الا ما ذكرناه فثبت بهذه
الوجوه الثلثة ان القوى الجسمانية لا يمتنع بقاؤها مدة غير متناهية سلمنا صحة ما ذكرتموه لكنه منقوض
على اصولكم بالنفوس التي هي المحركات الفلكية فلا تكون فانها عندكم قوى جسمانية مع انها الى ولا
حركات الافلاك اجابوا عنه بان القوى الجسمانية لا يمتنع عليها افعال لا الى غير متناهية اذا استفادتها من
النفوس الفلكية تستفيد القوة من فيض العقول المفارقة فيقوى بسبب ذلك على افعال غير متناهية
فنقول اذا جوزتم هذا فلم لا تجوزوا ايضا ان يقال ان النفس الناطقة جسمانية الا ان انوار العقل الفعال
فايضة عليها



فلهذا السبب قويت النفس الناطقة على افعال غير متناهية فقد بان انه لا يمكن تعدد
المعقولات وهو النفس الانسانية جوهر غير مخالط للمادة بريء عن الاجسام منفرد الذات بالقوام
والفعل ولكن هذا آخر ما نقول في الطبيعيات انما فرغ عن ذكر الدلائل ايرد عليها
بالشبه وهي ان النفس الانسانية موجود ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب ولنختم هذا الكلام بذكر مسئلة
في اثبات حدوث النفس الناطقة واحتجوا عليه بان قالوا لو كانت النفوس ازلية لكانت اما واحدة
او كثيرة والقسمان باطلان فالقول بازليتها باطل اما الشرطية فبديهية واما انها غير كثيرة فلانها
لو كانت كثيرة لامتاز كل واحد منها عن الاخر بامر ما وذلك الامر اما نفس الماهية او داخل فيها او
خارج عنها والاول باطل لان النفوس البشرية متساوية في الماهية والخارج عن الماهية
اما لازم او مفارق واللازم باطل لان الاشياء المتساوية في الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم
والمفارق باطل لان التمايز بالعوارض المفارقة لا يكون الا للتغاير في المادة ولا مادة للنفس غير
البدن ولا بدن قبل البدن واما انها غير واحدة فلانها بعد التعلق بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان
يكون معلوم كل واحد منهما الكل فقط وهو باطل وان تعددت فهو محال لان التعدد بعد الوحدة من خواص
الجسم والنفس ليست بجسم فيمتنع ذلك عليها ولقائل ان يقول السؤال عليه قائم من وجوه الاول لم قلتم
انها لو كانت متعددة لكان ذلك لاجل اختصاص كل واحدة منها بامر ما فان هذا مبني على ان النفوس ليست
على الماهية وذلك باطل والا لزم التسلسل الثاني لم قلتم ان النفوس البشرية متساوية في تمام الماهية
وبيانه ان النفوس البشرية متساوية في قبول العلوم وفي تدبير الاجساد البشرية وكل ذلك من باب
الصفات والاستواء في اللوازم لا يدل على الاستواء في الملزومات الثالث لم لا يجوز ان يقع التمايز بالعوارض
المفارقة قوله التمايز بالعوارض لا يكون الا للتغاير في المادة ولا مادة للنفس الا البدن ولا بدن قبل
البدن قلنا المقدمات الثلث ممنوعة اما قوله العرضيات لا تكون الا للتغاير في المادة قلنا لم قلتم
ذلك بتغاير المواد فان ذلك لو كان لتغاير المواد لزم التسلسل وان كان لتغاير الصفات لزم ان في
تلك المواد لزم الدور وان لم يكن لشيء من ذلك فقد حصل التغاير لا لاجل المادة القائم الثاني لم قلتم
انه لا مادة للنفس الا البدن وما البرهان على الحصر ثم نقول الستم تقولون ان النفوس بعد مفارقة الابدان
لا يمتنع ان تتعلق بضرب من الاجرام السماوية فلم لا يجوز ان يقال انها قبل هذه الابدان كانت متعلقة
بضرب من الاجرام السماوية فلهذا السبب حصل التغاير القائم الثالث هب ان الامر كما قلتم لكن
لم قلتم انه ليس قبل هذا البدن بدن آخر وعلى هذا التقدير يكون برهان حدوث النفس مبنيا على بطلان
التناسخ

وانتم بينتم برهان بطلان التناسخ على حدوث النفس فلزم الدور ثم نقول يشكل ما ذكرتم بالعقول
الهيولانية المفارقة فانه لا امتياز بينها في شيء من الذاتيات واللوازم والعوارض المفارقة مع انها
متعددة لا يقال امتياز كل واحد منها عن غيره انما كان بشعوره بذاته المخصوصة لانا نقول شعوره بذاته
المخصوصة مشروط بامتياز ذاته عن غيره فلو كان هذا الامتياز معللا بذلك الشعور لزم الدور وانه
محال ثم نقول هب انه ثبت القول بحدوث النفس في الدليل على فساد القول بالتناسخ قالوا لان عند
حدوث البدن المخصوص يحدث نفس فلو تعلقت نفس اخرى به على سبيل التناسخ لزم اجتماع نفسين لبدن
واحد وهو باطل قلنا لم لا يجوز ان يقال النفوس مختلفة بالماهية فكان البدن الصالح لهذه النفس
لا يكون صالحة لنفس اخرى والثاني هب ان النفوس واحدة النوع لكن لم لا يجوز ان يقال النفس التناسخية
حصلت فيها هيئات مكتسبة من العلوم والاخلاق فهذا البدن لا يصلح الا للنفس الموصوفة بتلك الصفة
والنفس الحادثة تكون خالية عن هذه الصفات فلا جرم لا يكون هذا البدن صالحا للنفس الحادثة السؤال
الثالث قولكم ان عند حدوث البدن يجب فيضان نفس عن واهبه نقول هذا انما يلزم اذا كان موجد
النفس الناطقة موجبا بالذات اما اذا كان فاعلا بالاختيار فمن اين يلزم السؤال الرابع لم لا يجوز ان
النفس التناسخية اولى لانها موجودة قبل حدوث البدن فتعلق بذلك البدن قبل استكمال مزاجه
وتصير ذلك التعلق مانعا من حدوث نفس اخرى الخامس هذا ايضا وارد عليكم لان البدن متى صار
كان قابلا لنفس زيد ولنفس عمرو ولان النفوس متساوية فلم اختص على هذا البدن المعين نفس زيد دون
نفس عمرو السادس لم قلتم انه يمتنع تعلق النفسين بالبدن الواحد والله اعلم وههنا اخر الكلام في الطبيعيات

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم

في الالهيات

وفيه فصول الفصل الاول الموجود قد يوصف بانه واحد او كثير وبانه كلي
او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه مساو لشيء وقد يوصف بانه متحرك او ساكن
لكنه لا يمكن ان يوصف بانه مساو الا اذا صار كما ولا يمكن ان يوصف بانه متحرك او ساكن الا اذا
صار جسما طبيعيا فاذن ما لم يصر رياضيا لم يوصف بما يجري مجرى اوسط هذه الصفات وما لم يصر طبيعيا
لم يوصف بما يجري مجرى اخر هذه الصفات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا وكثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود
هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معها فان الوحدة والكثرة من العوارض الذاتية للموجود الذي
نعرض له بما هو موجود اعراض ذاتية فقد ذكرنا في اول الطبيعيات ان العلوم النظرية ثلثة



الالهيات والرياضيات والطبيعيات فنقول العوارض العارضة للموجود بما هو موجود عارضة له
من حيث انه موجود وقد ذكر الشيخ منها في هذا الموضع ثلثة كونها واحدا او كثيرا وكونها كلية او
جزئية وكونها بالفعل او بالقوة واني قد اوصلتها الى عشرين وجها وانا اعدها في هذا المقام فالاول
ان يقال الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز وهذا التقسيم يلحق
الموجود من حيث انه موجود فان الموجود ان كان واجبا فهو اول العقل يحتمل كل واحد من هذه الاقسام
الثلثة وان كان ممكنا فكذلك وهذا يدل على ان الموجود لكونه موجودا مستعد لان يقسم الى هذه الاقسام الثلثة
الثاني ان يقال الموجود اما ان يكون علة فقط او معلولا فقط او علة ومعلولا معا بالنسبة الى شيئين
مختلفين او لا علة ولا معلولا البتة وقد يعبر عنه بعبارة اخرى فيقال الموجود اما ان يكون مؤثرا لا يتأثر
وهو واجب الوجود او متأثرا لا يؤثر وهو الهيولى او متأثرا ومؤثرا وهو كالموجودات الروحانية فانها تقبل وجودها
واقعا بايجاد واجب الوجود ثم انها مؤثرة في تدبير الاجسام او لا متأثرا ولا مؤثرا وقد يعبر عنه بعبارة اخرى
فيقال الموجود اما ان يكون فاعلا فقط او منفعلا فقط او فاعلا ومنفعلا معا او لا فاعلا ولا منفعلا
البتة وبعبارة اخرى اما ان يعطي ولا يقبل او يقبل ولا يعطي او يعطي ويقبل او لا يعطي ولا يقبل وقيل
هذا التقسيم منكوحة لحضرة الاستاد وغيره الثالث ان يقال الموجود اما ان يكون بالفعل من
جميع جهاته والاعتبارات وذلك هو واجب الوجود والجواهر المجردة الروحانية واما ان يكون بالقوة من كل
الجهات وهو محال والا لكان بالقوة في كونه بالقوة وهلم جرا وذلك محال واما ان يكون بالفعل من بعض الوجوه
وبالقوة من سائر الوجوه الرابع ان يقال الموجود اما ان يكون كاملا او مكتفيا او ناقصا فالكامل
هو الذي حصل له ما يمكن حصوله والمكتفي هو الذي ليس كذلك لكن حصل فيه قوة لو خلت عن العايق لاقتضت
حصول تلك الكمالات وقد يقال الموجود اما ان يكون تاما او فوق التمام او ناقصا او مكتفيا وقد يقال
الموجود اما ان يكون شريفا او خسيسا الخامس الموجود اما ان يكون واحدا او كثيرا ويدخل في الواحد الهوهو
والمساواة والمشابهة والموازاة والمماثلة والمطابقة ومن الكثير مقابلاتها السادس الموجود
اما ان يكون كليا او جزئيا السابع الموجود اما ان لا يكون له اول ولا اخر او يكون له اول واخر او لا يكون
له اول ويكون له اخر والعلماء قالوا هذا محال لان ما ثبت قدمه استحال عدمه او لا يكون له اخر ويكون له
اول الثامن الموجود اما ان يكون بسيطا او مركبا وتمام هذا التقسيم ان يقال الموجود اما ان لا يكون
متركبا عن شيء ولا يتركب عنه شيء وهو الفرد المجرد واما ان يكون متركبا عن شيء ويكون غيره متركبا عنه واما
ان لا يكون هو متركبا عن شيء ويكون غيره متركبا عنه واما ان يكون هو متركبا عن شيء ولا يتركب عنه غيره

وقد يقال المركب اما ان يكون تركيبه واقعاً في المرتبة الاولى او الثانية او في الثالثة وهلم جراً
التاسع الموجود اما ان يكون واجباً او ممكناً وبطريق اخر اما ان يكون قديماً او حادثاً وبطريق اخر
وهو ان الموجود اما ان يكون حقاً او باطلاً العاشر اما ان يكون قديماً او حادثاً ويدخل فيه مسائل الازل
والابد والاولية والاخرية وما بينهما من الاشكالات الحادي عشر الموجود اما ان يكون قائم الذات او مفتقر
الذات وقد يقال الموجود اما ان يكون باقياً في الذات وفي الصفات وفي الاضافات او يكون متغيراً في
الذات والصفات والاضافات او يكون باقياً في بعض هذه الاقسام او متغيراً في بعضها الثاني عشر
الموجود اما ان يكون متناهياً او غير متناه وسنذكرها هنا ان المتناهي قد يقال على طريق السلب وقد يقال على
طريق العدول وانما هو المتناهي اما ان يكون في ذاته او في تاثيراته الثالث عشر الموجود اما ان يكون موصوفاً
او صفة او موصوفاً او لا موصوفاً ولا صفة الرابع عشر الموجود اما ان يكون مكانياً او زمانياً واما ان لا يكون كذلك لكنه
يكون مكانياً او زمانياً واما ان لا يكون مكانياً ولا زمانياً وهذا تقسيم شريف يحتوي على علم كثير الخامس عشر
الموجود اما ان يكون صعب الادراك او سهل الادراك والذي يكون صعب الادراك فاما ان يكون كذلك لغاية
ظهوره وقوة نوره كما لا يقوى على ادراك الشمس اعين الخفافيش ومن هذا الباب عجز العقول البشرية عن
معرفة الحق سبحانه وتعالى واما ان يكون كذلك لغاية خفائه كما في الموجودات الضعيفة التي تكون من باب
النسب والاضافات والذي يكون سهل الادراك فانه يكون متوسطاً في القوة والضعف ككيفيات والكميات
السادس عشر الموجود اما ان يكون موجوداً موجود النظير او عديم النظير وهذا القسم واجب الاعتراف به
والا لزم الدور وعلى هذا فلا يجب اثبات موجود لا شبيه له وبهذا الطريق يبطل القول بالحاق الغائب بالشاهد
والقول بالحسن والقبح العقليين السابع عشر الموجود اما ان يكون حقيقته مستقلة او لا يكون كذلك فان
كان الاول فاما ان يكون غنياً عن محل يحل فيه وهو الذوات او محتاجاً اليه وهو الصفات واما الذي لا يكون
حقيقته مستقلة بالمعلومية فذاك هو النسب والاضافات الثامن عشر الموجود اما ان يكون
موجوداً في الاعيان او في الاذهان او في الالفاظ او في الكتابة ثم يقال الموجود في الاذهان ايضاً هو
موجود في الاعيان لان الموجود الذهني صورة تجرد به ادراكه موجودة في نفس شخصية معينة فتكون
الموجود في الذهن موجوداً في العين فالوجه الذي يمتاز به الوجود الذهني عن الوجود العيني واما
الموجود في اللفظ وفي الكتابة فذاك مجاز في القول ومعناه ان الالفاظ الدالة والكتابات الدالة بسبب
الوضع والاصطلاح التاسع عشر الموجود اما ان يكون موجوداً بوجود هو غيره او موجوداً بوجود
هو نفسه والاول حاصل كقولنا السواد موجود والثاني موجود والثاني حاصل والا لزم التسلسل



والموجود الذي يكون موجوداً بوجود نفسه هو الواجب  العشرون الموجود اما ان يكون جوهراً او
عرضاً وقد ذكرنا هذا التقسيم في باب قاطيغورياس وذكرنا ان ايراد هذا الباب في المنطق اجنبي وانما
الموضع اللائق به العلم الالهي فهذا مجموع الاحوال العارضة للموجود من حيث انه موجود القسم
الثاني الاحوال العارضة للموجود من حيث هو موجود مخصوص وهو قولنا الموجود سماوي او ارضي
فان هذا العارض انما يعرض للموجود اذا كان ذلك الموجود جسماً وقولنا هذا الموجود متحرك او ساكن
فان هذا العارض انما يعرض له اذا كان جسماً طبيعياً واما بيان انحصار العلوم النظرية في هذه الثلاثة فقد
سبق تقريره في اول الطبيعيات  في ان الفلسفة الاولى موضوعها الموجود
بما هو موجود ومطلوبها الاعراض الذاتية للموجود بما هو موجود مثل الوحدة والكثرة والعلية وغير
ذلك  ها هنا مسائل المسئلة الاولى في بيان ان موضوع العلم الالهي هو
الموجود من حيث انه موجود وفيه مذهبان اخران احدهما ان موضوعه هو الاله سبحانه والمراد
معرفة صفاته وافعاله والثاني ان موضوعه هو العلل الاربع ونقول اما القول الاول فباطل ويدل
عليه وجهان الاول ان وجود الاله مطلوب بالدليل ولا يمكن اثباته الا في هذا العلم فاذا كان
كذلك من مطالب هذا العلم امتنع ان يكون موضوعاً لهذا العلم والثاني ان هذا العلم يبحث عن الكلي
والجزئي والقوة والفعل والعلة والمعلول والواحد والكثير وهذه الاحوال لا يعرض لذات الاله سبحانه
من حيث انه هو بل من حيث انه موجود والقول الثاني ايضاً باطل لوجهين الاول
ان اثبات السبب من حيث هو سبب يحتاج الى البرهان ولا يمكن اثباته الا في هذا العلم وما كان مطلوباً
من مطالب العلم لا يكون موضوعاً له والثاني ان هذا العلم يبحث عن امور ليست هي الاعراض الخاصة بالاسباب
بما هي اسباب مثل الكلي والجزئي والوجوب والامكان والواحد والكثير واذا عرفت فساد هذين القولين
فنقول موضوع هذا العلم الموجود بما هو موجود ويدل عليه امران الاول ان هذه الاحوال التي عددناها
مطالب في هذا العلم فيجب ان يكون موضوع هذا العلم هو الموجود من حيث هو الثاني ان هذا العلم
لما لم يكن فوقه علم اخر يبين موضوعه فيه وجب ان يكون موضوعه بيناً بذاته وابين الامور هو
الموجود من حيث انه موجود فوجب ان يكون موضوع هذا العلم هو الموجود من حيث انه موجود
المسئلة الثانية اعلم ان التقسيمات التي ذكرناها للموجود منها ما هو له اولاً وهي كالجوهر
والكم والكيف فانه ليس يحتاج الموجود في انقسامه اليها الى ان يصير قبلها الى اشياء اخرى فاما
الانقسام الى الواحد والكثير والكلي والجزئي والعلة والمعلول فهذا من باب العوارض والاحوال

الا صحة والامر فيه ظاهر الموجود فقد يكون موجودًا على انحاء شتى من
الاشيا امرا من الامور بوجوده في ذلك الشي مثل البياض في الثوب الى اخره
الموجود اما ان يكون حالا في غيره كقولنا البياض في الجسم او لا يكون ويجب علينا تفسير الحلول فنقول
ان كون الشي في الشي قد يكون بحيث يكون حقيقة كل واحد منهما شايعة في الاخر بحيث يكون الاشارة
الى احدهما اشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا مثل البياض في الثوب ومثل طبيعة النار في النار
فان ذات البياض شايعة في ذات الجسم يكون الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى البياض وبالعكس
وقد لا يكون كذلك بل يكون ذات كل واحد منهما مباينة عن ذات الاخر في الاشارة ككون الوتد في الحائط
وكون الماء في الكوز اذا عرفت هذين القسمين فنقول معنى الحلول لا يحصل الا في القسم الاول وذلك لان
الشيين الذين حالهما وصفتهما ما ذكرناه فاما ان يكون احدهما متبوعا في الوجود ويكون الاخر تبعا
له واما ان لا يكون كذلك بل يكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر فان كان الاول فالتابع هو الصفة والعرض
والحال والمتبوع هو الذات والجوهر والمحل وان كان الثاني فهو كالحال في مادتين يكون كل واحد منهما قايما
بنفسه ثم انهما تداخلا وتلاقيا بالكلية وهذا وان كان امرا ممتنع الوجود لكنه حاصل في القسمة
العقلية فلا بد من التنبيه عليه فان قيل الكلام فيما ذكرتم في تفسير الحلول كون كل واحد منهما بحيث يكون
الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا فما الفايدة في قولكم تحقيقا او تقديرا قلنا
الاشارة الى احدهما انما يكون عين الاشارة الى الاخر اذا كان كل واحد منهما مشارا اليه بنفسه بحسب الحس وذلك
مثل الجسم الذي يحل فيه اللون فان الجسم مشار اليه بحسب الحس واللون ايضا كذلك فلا جرم كانت الاشارة الحسية
الى عين الجسم عين الاشارة الحسية الى اللون واما الذي لا يكون كذلك اعني ان لا يكون المحل والحال مشارا اليه
بحسب الحس فان الذي ذكرناه لا يجري فيه الا بحسب التقدير وتقديره ان الذي لا يكون كل واحد منهما مشارا اليه
بحسب الحس اما ان يكون بحيث ان يكون المحل مشارا اليه والحال لا يكون كذلك واما ان يكون الحال مشارا اليه
والمحل لا يكون كذلك اما القسم الاول فهو حاصل في الوجود فان الجسم موجود يا بحسب الحس الا ان يكون لا اجزاز
احدهما ليس كذلك الا ان الاخر ليس ولا واحد منهما كذلك واما ان يكون الحال مشارا اليه والمحل لا يكون كذلك
اما القسم الاول فهو حاصل في الوجود فان الجسم موجود مشار اليه بحسب الحس والصوت القايم به لا يمكن
ان يشار اليه بحسب الحس فههنا الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى الصوت تقديرا لا تحقيقا بمعنى انه
لو كان الصوت مشارا اليه بحسب الحس لكانت الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى الصوت القايم به واما
الثاني وهو ان يكون الحال مشارا اليه والمحل غير مشار اليه قال الامام رضي الله عنه فهذا غير واقع عند جمع



الا ان الفلاسفة يثبتونه وذلك لان عندهم الجسمية المقدار امر مشار اليه بحسب الذات ثم انه
حال في الهيولى مع ان الهيولى ليس لها في ذاتها وضع ولا اليها اشارة وبرهان بطلانه انما يظهر عند
بطلان هذا القول بالهيولى واما القسم الثالث وهو الشيان اللذان لا يكون لواحد منهما وضع ولا
اشارة مع انه يكون احدهما حالا في الاخر فهذا كما يقوله في النفس الناطقة فانها اذا اتصفت بالمعارف
والعلوم فذات النفس مجردة وتلك المعارف ايضا كذلك ثم ان تلك المعارف حالة في النفس ومعنى الحلول
هناك هو ان تلك العلوم اختصت بجوهر النفس اختصاصا لو امكنت الاشارة اليها لكانت الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الاخر وكذلك اذا قلنا ان ذات الله سبحانه وتعالى موصوفة بالصفات فالمراد
ذلك فان قالوا لما كان معنى الحلول ما ذكرتم حاصلا في هذه الصورة مع انه لم يحصل فيهما ما ذكرتم من وحدة الاشارة
كان الحلول لا محالة مغايرا للوحدة في الاشارة فنقول لا شك ان معنى الحلول امر مغاير لوحدة الاشارة
الا انه لا يمكننا ان نعبر عن ذلك المعنى الا بهذا الطريق فقد ظهر بهذا التفصيل مرادنا من قولنا الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا واعلم ان من الناس من فسر الحلول بتفسير اخر فقال
ثبت ان الجسم حاصل في الحيز المعين ولا شك ان العرض الحال في ذلك الجسم يكون ايضا حاصلا في الحيز
فانا نعرف ذلك بالبديهة بين البياض القايم بهذا الجسم والبياض القايم بذلك الجسم فعلم ان هذا البياض انما
حصل في هذا الحيز الذي حصل هذا الجسم فيه وان ذلك البياض حصل في ذلك الحيز الذي حصل فيه ذلك الجسم
فالجسم والعرض يصدق على كل واحد منهما انه مختص بذلك الحيز المعين الا ان الجسم الحاصل في ذلك الاختصاص
والعرض تابع فهذا المعنى نقول كون العرض حالا في المحل معناه كون ذلك العرض حاصلا في ذلك الحيز
تبعا لحصول محله فيه ولما صار الحلول مفسرا بهذا ثبت ان كل ما كان منزها عن الوضع والحيز فانه يمتنع ان يكون
موصوفا بشيء من الصفات ثم ان القايلين بهذا اعتبروا هذه المقدمة طردا وعكسا اما الطرد فهو انهم
قالوا لا شك ان نفس الانسان موصوفة بالعلوم والاخلاق وقد ثبت ان كل ما كان محلا لغيره كان جسما
ومختصا بالحيز فالنفس جسم وايضا ثبت انه سبحانه موصوف بصفات الجلال وكل موصوف بصفة فهو
جسم ومختص بحيز ينتج انه سبحانه كذلك واما العكس فهو ان نفاة الصفات قالوا ثبت ان ذات الله تعالى
منزه عن الحيز والوضع وكل ما كان كذلك امتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات ينتج انه سبحانه وتعالى غير
موصوف بشيء من الصفات فهذا تمام تقرير هذا الكلام واعلم ان تفسير الحلول بما ذكروه باطل ويدل
عليه وجوه الاول ان كون الجسم حاصلا في الحيز صفة من صفات الجسم فلو كان الحلول مفسرا
بما ذكروه لكان معناه ان حصول ذلك الجسم في ذلك الحيز حصل في ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا

محال لانه يوجب التسلسل والثاني ان بديهة العقل حاكمة بان الثلثة فرد والاربعة زوج وبديهة
العقل حاكمة بان كون الثلثة فردا وكون الاربعة اربعة ليس له وصف وجودي حتى يفسر كونها موصوفة
بالفردية والزوجية بهما الثالث ان ذات الله سبحانه موصوف بالصفات الاضافية كالاعادة
وهذا القدر يكفي في ابطال قولهم الرابع ان الاجسام قد تكون موصوفة بالاضافات مثل وصف الانسان
بالابوة والبنوة ولا يمكن ان يقال معنى ذلك الجسم كونه موصوفا بهذه الاضافات هو ان الاضافة حاصلة
في هذا الجزء لتعذر حصول محلها فيه فثبت ان هذا التفسير الذي ذكروه باطل
والذي يكون هكذا ومنه ما يطرأ على الذات الاخرى بعد تقومها بالفعل لذاتها ولا تقوم بها ويسمى عرضا
المقصود من هذا الكلام تعريف الجوهر والعرض فنقول لما ذكرنا في الفصل
الاول ان الشيء الذي يكون في غيره قد يكون شايعا فيه كالبياض في الجسم او لا يكون كذلك كالوتد في الحايط
والذي يكون من القسم الاول يكون على قسمين وذلك لانه اما ان يكون الحال مقوما بالمحل او لا يكون فان كان
الحال مقوما للمحل يسمى الحال صورة والمحل هيولى ومادة وان كان الحال غير مقوم يكون المحل مقوما للحال
يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا بقي ههنا ابحاث الاول انه بقي من القسمة قسم ثالث وهو ان يكون
الحال غير مقوم للمحل وغير متقوم به مثل ما اذا فرضنا ان موجودا مستقلا بنفسه حل في موجود آخر مستقل
بنفسه فهذا وان كان لا مثال له من الموجودات الا ان هذا بحسب القسمة العقلية موجود البحث الثاني
ان قولنا الحال اما ان يكون مقوما للمحل او لا يكون بناء على معنى التقوم واعلم ان الشيء اذا احتاج في وجوده
غيره يسمى المحتاج متقوما والمحتاج اليه مقوما اذا عرفت هذا ظهر ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان المحل قد يكون
محتاجا في وجوده الى الحال ومن الناس من قال ان هذا محال في العقل لان الحال محتاج في وجوده الى
المحل فلو احتاج المحل في وجوده الى الحال لزم الدور وهو محال وقد ذكرنا هذا الكلام في باب [illegible]
واجبنا عنه بما يمكن ان يقال فيه فلا فايدة في الاعادة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول المحل جنس تحته
نوعان العرض والصورة وقد عرفت انه اذا كان الشيء اعم من غيره كان عدم ذلك الاعم اخص من عدم
ذلك الخاص فلما كان الحيوان اعم من الانسان كان اللاحيوان اخص من اللاانسان وان كل ما صدق عليه
انه لا حيوان صدق عليه انه لا انسان وليس كل ما صدق عليه انه لا انسان صدق عليه انه لا حيوان
فلما كان الموضوع اخص من المحل كان اللاموضوع اعم من اللامحل فعلى هذا القول الجوهر هو الموجود
لا في موضوع وهذا يكون اعم من قولنا الجوهر هو الموجود لا في محل لان الصورة حالة في الهيولى
وهي داخلة في قولنا موجود لا في موضوع وغير داخلة تحت قولنا موجود لا في محل اذا عرفت هذا



ظهر عندك معنى قول الحكماء الجوهر هو الموجود لا في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع فان
قال قايل قولكم الجوهر هو الموجود لا في موضوع باطل ويدل عليه وجهان الاول ان هذا
فاسد طردا وعكسا اما الطرد فلانه تعالى موجود لا في موضوع مع انه ليس بجوهر اذ لو صدق عليه
سبحانه انه جوهر مع ان الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس لزم كونه تعالى داخلا تحت الجنس وكل ما كان
داخلا تحت الجنس كانت ذاته مركبة من الجنس والفصل وكل مركب فانه ممكن فيلزم كون الواجب لذاته ممكنا
لذاته وانه محال واما العكس فلان الجواهر الكلية جواهر مع انها صور موجودة في الاذهان ومحال الاذهان
موضوعات لها وهي حالة فيها لان الاذهان حلول العرض في المحال السؤال الثاني ان كون الشيء موجودا
وصف خارج عن الماهية بدليل انه يمكن تعقل الماهية مع الشك في وجودها ولو كان كونه موجودا نفس
تلك الماهية او جزءا منها لامتنع ذلك واما كونه لا في موضوع فهو قيد سلبي ويكون لا محالة خارجا عن الماهية
اذا عرفت هذا فقول الموجود لا في موضوع امر خارج عن الماهية ثم المشهور عند الحكماء ان الجوهر مقول على
ما تحته قول الجنس فيكون داخلا في الماهية فيلزم ان يكون الخارج عن الماهية داخلا في الماهية وذلك
محال وايضا لما كان الوجود خارجا عن الماهية لم يكن جنسا ولا في موضوع لما كان عدميا لم يكن
فصلا فقولنا موجود لا في موضوع ليس مركبا من الجنس والفصل فوجب ان لا يكون حدا للجوهر والجواب
عن السؤالين مبني على حرف واحد وهو انه ليس المراد من قولنا الموجود لا في موضوع هو ان يكون موجودا
بالفعل بشرط ان يكون لا في موضوع بل المراد انه ماهية متى وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
اذا عرفت هذا فنقول اما الباري سبحانه وتعالى فلانه لا يلزم ان يكون جوهرا لان وجوده نفس حقيقته
وقد شرطنا في كونه جوهرا ان يكون وجوده مغايرا لحقيقته واما الجواهر الكلية فقد اجابوا عنه
بانا شرطنا في الجوهر ان يكون ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذه الصورة الذهنية
الكلية وان كانت في الحال موجودة في موضوع الا انه يصدق عليها انها لو وجدت في الاعيان
لكانت لا في موضوع ولقايل ان يقول ان هذه الصورة يمتنع وجودها باعيانها في الاعيان
لانه عرضية [illegible] حاصلة في الحال وما لاجله صير جواهر يمتنع عليها فوجب الحكم بانها اعراض واما
[illegible] ان يصدق عليها انها لو حصلت في الاعيان الا انا نقول انه يصدق عليها انها لو حصلت في
الاعيان لكانت في موضوع ويصدق عليها انها في الحال في موضوع فيلزم ان يكون جوهرا وعرضا
معا وذلك محال واما السؤال الثاني فقد اجابوا عنه ايضا بناء على ذلك الاصل وهو انا بينا ان الحكماء
جوهرا لا لانه موجود لا في موضوع بل انما كان جوهرا لانه ماهية لو وجدت في الاعيان لكانت

لانه موضوع ولم يلزم من خروج الموجود عن الموضوع خروجه عن مقوم الماهيات ان لا يكون الاعتبار
المذكور مقوما لماهيات هذه لما قيل في هذا الموضع واما السؤال الثالث فهو قولهم ان هذا ليس
حدا لان مقول الجوهر الجنس الاعلى والجنس الاعلى لا يكون نوعا تحت جنس اخر والحد لما كان جنسا فصلا ولذا
لم يكن لجنس لم يكن له فصل ممتنع ان يكون لحدها انما المكرر في تعريفه ذكر الرسوم
الجواهر اربعة جوهر هو انه ليس في موضوع ليس في مادة وجوهر في مادة والقسم الاول اما قسم
فانه اما ان يكون هذا الجوهر مادة او ذا مادة او لا هذا ولا ذاك    رضي الله عنه المقصود من
هذا الفصل تقسيم الجوهر الى انواعه الاربعة وتقريره ان يقال انا قد بينا ماهية المادة وحقيقتها
وبينا ان الصورة الموجودة في المادة تكون جوهرا فنقول الجوهر اما ان يكون في مادة او يكون نفس المادة
او يكون مركبا من المادة والصورة او يكون بخلاف هذه الاقسام الثلاثة اعني ان لا يكون في مادة ولا مركبا
عن المادة والصورة اما الجوهر الذي يكون في المادة فهو الصورة واما المادة فقد عرفتها واما المركب
عن المادة والصورة فهو الجسم واما الذي لا يكون على احد هذه الاقسام الثلثة فهو الجوهر المجرد والناس
من يقول هذا الجوهر المجرد ان كان مؤثرا في افعاله الى الاجسام فهو النفس وان لم يكن فهو العقل وهذا الحصر
الكلام في هذا القسم واعلم ان هذا التقسيم لا يتم الا باثبات امور فا اثبات ان يكون الخلا قد يجوز
مقوما لمحله فانه لو بطل ذلك لم يمكن اثبات الجواهر الصورية ب اثبات ان الجسم مركب من المادة والصورة
والكلام في هذا الموضع سياتي عن قريب ج اثبات ان كل مركب عن المادة والصورة فهو جسم وهم ما
اقاموا على هذه القضية حجة لان قولنا كل جسم مركب من المادة والصورة لا يقتضي ان يكون كل مركب
من مادة وصورة فهو جسم لما عرفت ان الموجبة الكلية لا تنعكس كلية بل لنا ان نثبت ذلك على مقتضى اصول
الحكماء وذلك لان الجوهر عندهم مقول على ما تحته قول الجنس على انواعه واحد انواع الجوهر هو الجوهر
المجرد داخل تحت الجنس وكل ما كان كذلك فذاته مركبة من الجنس والفصل والجنس والفصل احدهما شرط
المجرد كالمادة والصورة فهذا يوجب القطع بكون هذه الجواهر المجردة مركبة من المادة والصورة فثبت بهذا
انه ليس كل ما كان مركبا من المادة والصورة فهو جسم

الفصل الثاني في احكام الهيولى والصورة

اعلم ان هذا الفصل مشتمل على مسائل الاولى في بيان ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
الاتصال الجسمي موجود في مادة وذلك لانه يقبل الانفصال وقابل الانفصال اما ان يكون هو الاتصال
الى الاخر    رضي الله عنه اعلم انه قد ثبت ان الجسم محل النزاع وهو الاشكال الاجرام
موجودا شاغلة للحيز ممتدة في الجهة فهذا الشي اما ان يكون قائما بنفسه واما ان يكون حالا في محل



اما الاول فهو قولنا هو المراد من قولنا ان الجسم عندنا مركب من المادة والصورة واما الثاني فهو مذهب الشيخ
ومذهب اكثر من تقدم من الفلاسفة فانهم زعموا ان هذا الشي الممتد في الجهات الحاصل في الحيز هو الجسمية
ومحل هذه الجسمية هو الهيولى ومجموعهما هو الجسم فهذا الجسم محل النزاع واعلم ان حجة ما احتج به في هذه المسئلة
مبنية على نفي الجوهر الفرد وعلى ان الجسم المتصل في نفسه شي واحد كما انه عند الحس واحد اذا عرفت هذا
فلنذكر هذه الحجة التي ذكروها وتقريرها الكلام ان نقول ثبت ان الجسم البسيط في نفسه شي واحد وذلك هو المراد
من كونه متصلا ولا شك في انه قابل للانفصال فنقول قابل هذا الانفصال اما ان يكون هو الاتصال او غيره
والاول باطل لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال فاذن يجب ان يكون قابل الانفصال
غير الاتصال فحينئذ لا بد من الاعتراف بوجود شي سوى الاتصال يكون قابلا لهذه الانفصال الطارئ ولذلك
الاتصال الزائل وحينئذ ظهر ان الجسم مركب من الاتصال ومن شي اخر يقبل ذلك الاتصال وذلك هو المطلوب
ولقائل ان يقول هذا مبني على ان الجسم البسيط متصل في نفسه وهو مبني على نفي الجوهر الفرد والكلام فيه قد
تقدم ثم ان سلمنا ذلك لكنا نقول لم لا يجوز ان يقال الجسم قبل الانفصال كان موصوفا بالوحدة وعند
الانفصال زالت الوحدة وتبدلت بالاثنينية فان الجسم هو الواحد والطارئ هو التعدد وهما عرضان
متعاقبان على الجسم وهذا لا يقتضي كون الجسم مركبا في ذاته من قابل ومقبول والذي يؤكد هذا السؤال ان
الجسم عند ورود الانفصال عليه ما بقي اتصاله لان كل واحد من الجزئين بقي متصلا كما كان انما الزائل
هو الوحدة فقط وذلك يقرر ما قلناه واعلم انه قد عظم تعصب الناس لتقرير هذه الحجة وحاصل ما يمكن
ان يدفع به هذا السؤال ثلثة اوجه الطريق الاول ان يقال في تقرير هذه الحجة هو ان الجسم يصح عليه
ان يعدم بعد الوجود وان يوجد بعد العدم وكل ما كان كذلك فلا بد له من مادة اما بيان المقدمة
الاولى فالدليل عليه ان الجسم البسيط كان قبل القسمة شيا واحدا في نفسه ثم بعد القسمة حصل فيه جسمان
الجسمان الحادثان بعد القسمة اما ان يقال انهما كانا حاصلين قبل القسمة او ما كانا حاصلين والاول
باطل لان هذين الجسمين لو حصلا قبل القسمة لكان ذلك الجسم مركبا عنهما فحينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود
التقسيم عليه واحدا لكنا فرضناه واحدا هذا خلف واما القسم الثاني وهو ان يقال هذان الجسمان
الحاصلان بعد القسمة ما كانا حاصلين قبل القسمة بل هما حدثا الان فهذا يقتضي ان يقال ان تلك
الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل القسمة قد بطلت والجسمان الحاصلان بعد القسمة قد حدثا
وحدثا فثبت ان الجسمية يصح عليها الحدوث والزوال واما بيان المقدمة الثانية وهي ان كل ما يصح عليه
الحدوث والزوال فله مادة والدليل عليه ان كل محدث فانه مسبوق بالامكان وذلك الامكان لا بد له

اي الهيولى والصورة

من محلّ موجود وذلك المحل هو الهيولى وتقرير هذه المقدمة مشهورة في كتب الحكمة فهذا وجه استخراجه
لتصحيح كلام الشيخ ولقائل ان يقول المقدمة الاولى باطلة وذلك لان هذه تقتضي ان يكون ايراد
الفصل والقسمة اعداما للجسمية الاولى وايجادا لجسميتين حادثتين وذلك يوجب ان من غمس اصبعه في
البحر فقد اعدم البحر الاول واحدث بحرا اخر جديدا وذلك لا يقوله عاقل فان قالوا انه وان زالت
الجسمية الاولى وحدثت جسميتان جديدتان لكن الهيولى باقية في الحالين فلا جرم لم يلزم ان يكون التفريق
اعداما قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان الجسم حين كان واحدا فقد كان له هيولى واحدة فاذا
انقسم ذلك الجسم فقد انقسمت هيولاه ايضا فاذا كان التقسيم اعداما لزم ان يكون اعداما للصورة والهيولى
معا فيكون التقسيم اعداما مطلقا فيسقط هذا العذر الثاني ان الجسم المعين عبارة عن مجموع الهيولى والصورة
المعينة فاذا بطلت تلك الصورة المعينة فقد بطل احد الجزئين من ماهية ذلك الجسم وبطلان احد اجزاء
الماهية يقتضي بطلان ذلك المركب فهذا يقتضي ان يكون تفريق الجسم اعداما له وذلك مما لا يقوله عاقل فهذا هو
الكلام على المقدمة الاولى من الدليل المذكور واما المقدمة الثانية وهي قولنا كل ما صح عليه الحدوث فلا بد
له مادة والكلام في هذه المقدمة قد ذكرناه في كتبنا فلا نعيده هاهنا الطريق الثاني في تقرير
دليل الشيخ ان يقال الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوة فكونه منفصلا بالقوة وكونه متصلا بالفعل امران
متغايران والشيء الواحد لا يكون مصدرا لاثرين متغايرين بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فلا بد وان يكون الجسم مركبا من امرين احدهما علة له بالفعل والثاني آلة بالقوة والاول هو الصورة والثاني الهيولى
وهذا الوجه ايضا قد ذكرت تكملته في نصرة دليل الشيخ وهو ضعيف جدا لانه بناء على ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وقد بينا ضعف ذلك في تقرير هذه المقدمة ثم نقول فهذا ايضا وارد على الجسم من حيث
الاول ان الهيولى اما ان يكون شيئا له وجود او لا يكون فان لم يكن لها وجود في نفسها امتنع كونها جزءا من ماهية
الجسم لان المعدوم لا يكون جزءا من الموجود وان كان لها في نفسها وجود فحينئذ يصدق عليها انها موجودة بالفعل
ويصدق عليها انها قابلة للصور والاعراض وحينئذ يرجع الكلام الذي ذكرتموه فيلزم افتقار الهيولى الى
هيولى اخرى الى غير النهاية وهو باطل الثاني ان الهيولى من حيث هي هي موجود مجرد عن الحيز والحجم يمتنع
ان يكون هو موصوفا بالشكل والحصول في الحيز بل الموصوف بها الجسمية من حيث هي هي فكون الجسمية جسمية
انما هي بالفعل ومن حيث انها هي القابلة للحصول في الحيز والشكل بالقوة فهذه الجسمية شيء واحد مع انها
بالفعل في وجود نفسها وبالقوة في سائر الصفات فلم لا يجوز ان يكون الجسم بنفسه كذلك الطريق الثالث
في تقرير هذه الحجة ان يقال قد ثبت ان الجسم البسيط في نفسه شيء واحد وثبت انه قابل للانقسامات غير متناهية

اي بعد
اي لكون عدم ذكر الاتصال الهيولى
اي الا بعد
كرر بالقوة اي الا بعد [illegible] بالقوة



بمعنى انه لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويبقى قابلا للانقسامات وثبت انه لا يمكن خروج تلك الانقسامات
التي لا نهاية لها الى الفعل وهذا يقتضي ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويكون بعد ذلك قابلا للانقسامات
ولا معنى للاتصال الا كونه واحدا مع كونه قابلا للانقسامات فثبت ان الجسم يمتنع انتهاؤه في قبول
القسمة الى حد الا ويكون الاتصال باقيا وهذه تقتضي ان يقال ان بعد ان الجسم يمتنع خلوه عن الاتصال بحال
فثبت ان كونه جسما يستلزم الاتصال وثبت ايضا ان كل جسم فانه يقبل الانفصال ولا شك ان الاتصال
والانفصال امران متنافيان متعاندان والشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء وقابلا لنقيضه فاذا لا بد وان
يكون الجسم مركبا من شيئين احدهما الجسمية التي هي مستلزمة للاتصال والاخر الهيولى التي هي قابلة للانفصال
فثبت انه لا بد وان يكون الجسم مركبا من جزئين احدهما حال في الاخر واعلم ان هذا الطريق ضعيف ايضا
وبيانه من وجوه احدها انه لم لا يجوز ان يقال الجسم من حيث انه جسم يقتضي كونه متصلا لولا القاسر
فاذا وجد القاسر صار قابلا للانفصال فالمقتضي في الشيء الواحد بحسب شرطين مختلفين
لا ينافي ان الطبيعة توجب السكون بشرط ان يحصل حاصلا في المكان الطبيعي والحركة بشرط ان يكون حاصلا
في المكان الغريب فكذا هاهنا الجسم اذا ترك وطبعه كانت جسميته مقتضية للاتصال اما اذا وصل اليه القاسر
واوجب قطعه وقسمه فانه يصير قابلا لذلك الانقسام والانقطاع الثاني ان مداركم على ان الشيء
الواحد لا يكون مستلزما للشيء مع كونه قابلا لمنافيه وهذا ايضا وارد عليهم لان عندهم ان الهيولى الواحدة
للاتصال وعندهم ان الجسمية مستلزمة للاتصال ومستلزم المستلزم مستلزم فالهيولى مستلزمة للاتصال
مع انها قابلة للانفصال فكان الشيء الواحد مستلزما للشيء وقابلا لمناقضه على اصلهم لم يستقم لان الجسمية
مستلزمة للاتصال والهيولى قابلة للانفصال وهذا على قانون يتم بحال ان الانفصال عبارة عن حصول
كل واحد من القسمين بحيث يحصل له حيز فارغ وهذا المعنى انما يعقل حصوله في الشيء الذي يكون له اختصاص بحيز
وجهة واذا كان الامر كذلك امتنع كونها قابلة للانفصال فان التزموا ان الهيولى لها بحسب ذاتها المخصوصة
حصول في حيز واختصاص بجهة فحينئذ يقول لهم لا معنى للجسمية والاتصال الا هذا فاذا كان هذا هو الهيولى
فحينئذ لا يبقى للصورة معنى يشير العقل اليه الرابع ان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ان يتصل
وهذا يقتضي ان يكون الموصوف بالاتصال والانفصال شيئا واحدا فلما كان الموصوف بالاتصال هو الجسمية وجب
ان يكون الموصوف بالانفصال هو الجسمية واذا سلمتم ان القابل للانفصال هو الجسمية فحينئذ يسقط اصل دليلكم
لان مداره على ان القابل للانفصال ليس هو الاتصال فهذا جملة ما يمكن ان يقال في تقرير هذه الحجة وقد ظهر
انها باطلة على جميع الوجوه قال الشيخ رضي الله عنه الذي يدل على ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من الهيولى والصورة

الحجة الاولى ان الجسم لو كان مركبا منهما فهما من حيث هما لكل واحد منهما حقيقة ووجود باعتبار يمتاز به عن
الاخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يكون كل واحد منهما من حيث انه هو حجما او لا ان يكون احدهما حجما دون الثاني
او لا ان لا يكون واحد منهما حجما والكل باطل فبطل القول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة اما انه يمتنع ان
يكون كل واحد منهما في نفسه حجما ممتدا في الحيز والجهة فلانهما اذا كانا متداخلين لم يكن احد البعدين حالا
في الثاني وذلك عندهم محال وايضا فيكون احدهما حالا في الاخر فيكون ذلك الذي هو المحل جوهرا قائما بنفسه فيكون
الجسم جوهرا قائما بنفسه وهو المطلوب واما القسم الثاني وهو ان يكون احدهما حجما دون الثاني فان قلنا ان الذي
هو حجم في ذاته هو المحل وما ليس بحجم في ذاته هو الحال وما هو حجم في ذاته هو المحل فهذا باطل لان ذلك الذي
ليس بحجم في ذاته لا اختصاص له بالحيز اصلا والذي هو حجم في ذاته هو مختص بالحيز وحلول ما لا حصول له في الحيز
فيما له حصول في الحيز محال اما القسم الثالث وهو ان لا يكون واحد منهما حجما فان الحجمية اختصاص بالحيز
اصلا فعند اجتماعهما ان لم يحدث زايد كان الجسم مجردا ما ليس بحجم وهذا خلف وان حدث ذلك الزايد وذلك
الزايد حجم فحينئذ اما ان يكون الحجم لازما المجرد او بالعكس وقد ابطلنا الكل فثبت ان القول بالهيولى يفضي الى
هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا الحجة الثانية هيولى الجسم البسيط اما ان تكون واحدة او
كثيرة والقسمان باطلان فبطل القول بالهيولى اما امتناع كونها واحدة فلان الجسم اذا انقسم فاما ان يقال
تعدد تلك الهيولى واحدة او ما بقيت كذلك والاول باطل والا لكان اذا قسمنا الماء وحصل احد الجزئين بالمشرق
والاخر بالمغرب فانه يكون حالات هذا الماء عين حالات الاخر وذلك معلوم الفساد بالضرورة والثاني وهو ان يقال عن
الهيولى كانت واحدة عند وحدة الجسم ثم تعددت عند انقسامه فهذا ايضا باطل لان هذه العدد الحاصل
بعد القسمة ما كان موجودا قبل القسمة لانا تكلمنا على تقدير ان هيولى الجسم البسيط واحدة وقد حدثت هذه العدد
فلزم ان تقال تلك الهيولى الواحدة قد عدمت وحدث الكثير عدد انهما اثنان من الهيولى فيلزم ان يكون
تفريق الجسم اعداما للجسم الاول واحداثا لجسمين جديدين وذلك لا يقوله عاقل واما القسم الثاني وهو ان يقال
هيولى الجسم البسيط ما كان واحدا بل كان متعددا فنقول هذا يقتضي ان يكون بحسب كل انقسام يمكن وروده
على الجسم يكون للجسم هيولى على حدة لانا بينا ان الجسم الذي يمكن انقسامه الى قسمين لا بد وان يكون لكل واحد
من قسميه هيولى واحدة اذ لو كانت هيولاه قبل القسمة واحدة بالعدد لعادت المحالات المذكورة في القسم الاول
فثبت ان القول بصحة هذا القسم يقتضي ان كل جزء يمكن فرضه في الجسم البسيط فهيولى ذلك الجزء متميزة
بالفعل عن هيولى الجزء الاخر امتيازا بالشخص والعدد لكن الانقسامات التي يمكن فرضها في الجسم البسيط
غير متناهية فيلزم ان يكون الجسم البسيط له هيوليات غير متناهية بالعدد وذلك محال لان الصورة



الحالة في كل واحدة منها غير الحالة في الاخرى لامتناع حلول المعنى الواحد في محلين على هذا التقدير
فكل واحد من تلك الاجزاء الممكنة هيولى بالفعل على حدة وصورة بالفعل على حدة فيكون كل واحد منهما
متميزا عن الاخر بالفعل فيلزم ان يكون الجسم البسيط مركبا من اجزاء لا نهاية لها وذلك محال فثبت انه
لو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة لكان هيولى الجسم البسيط قبل وقوع القسمة فيه اما ان تكون واحدة
او متعددة وثبت فساد القول فيهما فلزم القطع بان الجسم لا يجوز ان يكون مركبا من الهيولى والصورة
الحجة الثالثة على فساد القول بالهيولى هي ان الهيولى هي الشيء الذي يقبل الاتصال والانفصال
والاتصال عبارة عن كون الجوهرين فاكثر في حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث والانفصال عبارة عن
وقوعهما في حيزين بحيث يتخللهما ثالث فنقول الاتصال والانفصال لا يعقل الا في الشيء الذي يكون مختصا
بالحيز وحاصلا في المكان والجهة وكل ما كان كذلك فهو جسم ومتحيز فلو كان للجسم هيولى لكان تلك
الهيولى عين الجسم وذلك محال لكن اثبات الهيولى للجسم محال اولا ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما
الالفاظ المذكورة في تقرير هذه الحجة فمعلومة وان كان فيها بعض التطويلات واما قوله في اخر الفصل
وكذلك ما تتبع هذا الاتصال ويكون معه من القوى والصور فالمراد ان هذه المادة كما انها محل لهذه
الصورة الجسمية فكذلك محل لسائر الصور النوعية التي سيجي شرحها بعد ذلك وذلك مثل سائر
القوى المعدنية والنباتية والحيوانية المسئلة الثانية في بيان ان الهيولى لا تعرى عن الصورة
الجسمية والمادة الجسمانية لا تفارق هذه الصورة لانها ان فارقت فاما ان تكون
ذات وضع او لا تكون فان كانت ذات وضع ينقسم فهي اذا جسم وان كانت ذات وضع ولا تنقسم الى اخره
رضي الله عنه اعلم انا لما بينا كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة كان الشروع في
بيان ان الهيولى لا تنفك عن الصورة عقيبا الدال لا جرم تفسير ما في هذا الكتاب بحث هذا الكلام فنقول
لو كان وجد الهيولى عارية عن الجسمية لكانت اما ان يكون مشارا اليها بحسب الحس او لا يكون كذلك والقسمان
باطلان فبطل القول بكون الهيولى عارية عن الجسمية انما قلنا انه يمتنع كونها مشارا اليها لان كل ما يشار
اليه بحسب الحس فاما ان يكون قابلا للقسمة واما ان لا يكون فان كان الاول فهو جسم لا انه هيولى عارية عن
الجسمية وان كان الثاني فهو موجود مشار اليه غير منقسم قائم بالنفس وذلك هو الجوهر الفرد وقد ابطلناه
وانما قلنا انه يمتنع كونها مجردة عن المادة وذلك لانه اذا عرض حصول الجسمية لتلك الهيولى لكان حصول تلك
الجسمية في كل الاحياز وهو باطل بالبديهة او لا يحصل في شيء من الاحياز فيكون الجسم حاصلا لا في حيز وهو غير حاصل
في شيء من الاحياز وهو ايضا محال بالبديهة او يحصل في حيز معين وذلك ايضا محال لان نسبة الجسمية

الاجسام الاجيان على السوية فلو حصل ذلك الجسم في حيز معين لكان ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر
من غير مرجح وهو محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار خصصه بحيز معين بمجرد
القصد والارادة وحينئذ يرجع الكلام في هذه المسئلة الى انه هل يصح القول بوجود الفاعل المختار ام لا ثم نقول
هذه الهيولى وان فرضناها خالية عن الصورة الجسمية فلعلها كانت موصوفة باحوال اخرى ولاعراض اخرى
وكانت تلك الحالة توجب حصول الهيولى في الحيز المعين بشرط اتصافها بالجسمية فاذا احدثت الجسمية صارت
تلك الحالة موجبة لحصول ذلك الجسم في ذلك الحيز المعين وليس في هذا الكلام شيء ازيد من انه لا يعقل الا ان يجب ذلك
الاختصاص حين حاصلة قبل حدوث الصورة الجسمية الا ان تاثيرها في ذلك الحصول كان موقوفا على شرط
وهو حدوث الجسمية ومن المعلوم انه لا يبعد ان يقال تاثير العلة في معلولها يكون موقوفا على شرط وهو حصول
الجسمية الا ترى ان الطبيعة الجسمية موجبة للحركة بشرط ان يكون الجسم حاصلا في المكان الغريب وموجبة للسكون
بشرط ان يكون حاصلا في المكان الطبيعي فكذا هاهنا ولما اذا كان تام استعدادها
تفرطها ذلك الموضع الى الحيز رضي الله عنه هاهنا سوال ذكره على ذلك الدليل وهو ان
يقال ان لكل عنصر مكانا طبيعيا الا ان الحيز المعين من كل عنصر ليس له مكانا طبيعيا بل نسبته الى جميع
اجزاء حيز الكل على السوية ثم مع هذا فقد يحصل في موضع معين فاذا عقل هذا فلم لا يعقل الهيولى المتجسمة
تكون نسبتها الى جميع الاحياز على السوية ثم مع ذلك تختص بحيز معين واجاب عنه بان كل صورة مسبوقة بصورة
اخرى والمادة حين كانت موصوفة بالصورة السابقة كانت مختصة بحيز معين فلا يبعد ان يكون لتلك الاحوال
السابقة اسبابا لتقرر الجزء بعد حدوث هذه الصورة الحادثة عليه فاما اذا حدثت الصورة الجسمية ابتداء فانه
لم يوجد قبل حدوثها حالة تقتضي تعيين هذا الموضع فظهر الفرق ولقائل ان يقول سلم انه لم يوجد قبل
حدوث الصورة الجسمية وضع وموضع يقتضي تعيين الوضع والموضع بعد حدوثها لكن لم لا يجوز ان
واحد من الاسباب عدم المسبب فلم لا يجوز ان يقال كانت المادة موصوفة باعراض مخصوصة سوى الوضع
والموضع وكانت تلك الاعراض توجب الحصول في الحيز المعين بشرط حدوث الجسمية فاذا لم يبطل هذا الاحتمال
لا يتم دليلكم ولو كانت الهيولى تقتضي وجودا عاريا عن الوضع على نحو وجود المعقولات
والصورة ايضا غير ذات وضع الى الحيز رضي الله عنه هذا هو الحجة الثالثة على ان
الهيولى لا تعرى عن الصورة الجسمية واعلم ان هذا الكلام في غاية الخبط والاضطراب وبيانه من وجوه
فانه قال ولو كانت الهيولى تقتضي وجودا عاريا عن الوضع لكان كذا وكذا فمقتضى هذا الكلام ابطال قول من
يقول ان الهيولى تقتضي الاعراض الجسمية وهذا لا يقوله عاقل بل الذي يقوله الخصم هو ان الهيولى لا تقتضي حصول الجسم



وفرق بين ان يقال عنه الماهية تقتضي اللاوجود وبين ان يقال انها لا تقتضي الوجود فان الاول ممنوع
والثاني ممكن وكذا هاهنا ان الخصم لا يقول ان الهيولى تقتضي كونها عارية عن الصورة بل يقولون انها لا تقتضي
حصول الصورة الثاني انه جعل الصورة الجسمية الحادثة في المادة غير ذات وضع وهذا ايضا فاسد
لان الجسمية عبارة عن الحجمية والامتداد في الجهات فاي عاقل يقول بان هذا المعنى شيء مجرد عن الوضع
الثالث انه يقال له اخبرنا عن مذهبك هل الهيولى من حيث انها هي حجم ام لا فان قال انها حجم وذات
امتداد في الجهات فهذا موافقة في المعنى فلعله يسمي الجسم بالهيولى وان قال الهيولى من حيث هي هي ليست
بحجم البتة فنقول فاخبرنا عن الصورة هل هي من حيث هي حجم ام لا فان قال نعم فقد اعترف بان الصورة
الجسمية حجمية وامتداد في الجهات فكيف قال هاهنا انها ليست ذات وضع وان قال الصورة من حيث
هي ليست بحجم ولا ممتدة في الجهات فنقول فالجسم عندك لا معنى له الا مجموع الهيولى والصورة والهيولى
في نفسها والصورة ايضا لا حجمية لها في نفسها فيكون الجسم على قولك مجموع امرين لا حجمية لواحد منهما
وقد ثبت ان كل مجموع فهو مركب من جزئين هذا شانهما فانه لا يكون حجما في نفسه فيلزم منه على قولك ان لا يكون
الجسم حجما ولا متحيزا وذلك باطل فظهر ان هذا الفصل مختلط جدا المسئلة الثالثة في اثبات الصور
النوعية واذا وجدت حجما لم يخل اما ان يكون قابلة للتقطيع والتفريق او غير
قابل فان كان قابلة فاما بعسر او بسهولة الى الحيز رضي الله عنه مذهب الشيخ انه
حصل في جسم النار معنى يوجب الحرارة واليبوسة والخفة وكذا القول في جميع العناصر ويسمى هذه
المعاني التي توجب هذه الاحوال المحسوسة بالصور النوعية واحتج على القول بوجود هذه الصور
النوعية بان الاجسام اما ان يكون قابلة للاشكال المختلفة او غير قابلة لها فان كانت قابلة لها فقبولها
اما ان يكون بعسر او بسهولة فالاجسام متساوية في الجسمية مختلفة في هذه الاحوال والمقتضي لهذه الاحوال
ليس هو الجسمية لان الجسمية معنى واحد فلا يكون علة للاحوال المختلفة فلا بد من معنى اخر وذلك المعنى
اما ان يكون حاصلا في ذلك الجسم او مباينا عنه والمباين اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا
ويتعين ان يكون ذلك المعنى موجودة فيه وهو المطلوب فهكذا تتم هذه الحجة الا ان الشيخ حذف هذه
المقدمات مع ان الكلام لا يتم الا بها ولقائل ان يقول السوال على هذه الحجة من وجوه الاول لم لا يجوز
ان يكون اختصاص كل واحد من هذه الاجسام بهذه الاحوال الجسمية قوله وهي واحدة والمعنى الواحد لا يوجب
الاحوال المختلفة فنقول لا نسلم ان الجسمية معنى واحد وبيانه هو ان الجسم عبارة عن الابعاد الثلثة والجوهر
عندنا كونه قابلا للابعاد ولا يلزم من اشتراك جميع الاجسام في هذه المفهومات اشتراكها في الماهية

الكلام

معنى كون الكم المشترك من الجسمية وجه عام كلام مع هنتها فانه كون ان تكون ماسا محاملة م

العا ٢٤

التي حكم عليها هذه القابلية لما ثبت انه لا يمتنع في العقل اشتراك الماهيات المختلفة في اللوازم
وان كان الامر كذلك فحينئذ لم نعلم كون الاجسام متماثلة في حقائقها ومتساوية في ذواتها فسقط
كلامكم من هذا الوجه السؤال الثاني ان الاجسام كما انها اشتركت في الجسمية مختلفة في هذه
الصفات والاعراض فهي ايضا مختلفة في تلك الصور التي تزعمون انها هي المبادي لهذه الاعراض
فيجب ان يكون اختصاصها بتلك الصور لصورة اخرى ويلزم اما الدور واما التسلسل ولكم ان تقولوا
ان الصورة السابقة اعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة فلم لا تقولوا ان العرض السابق اعد
المادة لقبول العرض اللاحق وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذه الصور السؤال
الثالث هب انه ثبت لكم ان هذه الاعراض المحسوسة معللة بمعاني غير محسوسة حالة في
هذه المادة الا ان تلك المعاني لا تكون صورا الا اذا كانت مقومة لها فما الدليل على انها مقومة
لموادها فانكم ما لم تثبتوا هذا المعنى لا يثبت كونها صورا ثم نقول القول باثبات هذه الصور باطل
على مذهبكم لانه اما ان يقال حصلت في النار صورة واحدة وتلك الصورة هي الموجبة لما فيها من الحر
واليبس والخفة والاين والشكل او يقال يحصل لكل واحد من هذه الاعراض المحسوسة صورة على حدة
والاول باطل على قولكم لان مذهبكم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني ايضا باطل لان عندهم
ان المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين متغايرتين في درجة واحدة وبذا بطل القسمان ثبت فساد ما قالوه

الفصل الثاني في اثبات القوى كل جسم يصدر عنه فعل دايما في
في العادة المحسوسة فاما ان يكون ذلك الفعل يصدر عنه لجسميته او لقوة فيه او لسبب من خارج الى
اخره رضي الله عنه فيه مسايل الاولى اعلم ان عبارة الكتاب في هذا الفصل
طويلة فالتقطنا منها ما هو المقصود وهو ظاهر معلوم وصيغة الدعوى ان يقال كل جسم يصدر عنه
فعل لا على سبيل القسر ولا على سبيل العرض فاما ان يكون ذلك الفعل يصدر عنه لجسميته او لقوة فيه او لسبب
من خارج ولا يجوز ان يكون لجسميته لان الاجسام لا تتساوى فيما يصدر عنها وتتساوى في جسميتها
ولا يجوز ان يكون ذلك لسبب من خارج لان اختصاص الجسم المعين بقبول الاثر المعين عن ذلك المباين
اما ان يكون اتفاقا واما ان لا يكون لان ذلك الجسم اختص بخاصية لاجلها صار اولى بقبول ذلك الاثر
من ذلك المباين وذلك باطل لان الاتفاقي لا يكون دايما ولا اكثريا وكلامنا في الدايم والاكثري وهي الثاني فهو
الذي قصدنا يكون ذلك الجسم انما اختص بقبول ذلك الاثر عن ذلك المباين لاجل خاصية في ذلك الجسم
وتلك الخاصية معنى غير الجسمية وهي المبدا القريب لحصول ذلك الاثر فقد عاد الامر الى ما ذكرناه

اثبتوا



ان تلك الافعال المخصوصة انما ظهرت عن هذه الاجسام المخصوصة لمبادي موجودة فيها وهذه المبادي
هي التي سميناها بالقوى هذا تلخيص الدليل وعليه سؤالات السؤال الاول لا نسلم
ان الاجسام متساوية في الجسمية وقد سبق تقرير هذا السؤال الثاني ان التقسيم المذكور غير
منحصر وذلك لان من مذهبكم ان الجسمية حالة في محل هو هيولاها فاذا عرفت هذا فنقول القسم الصحيح ان
يقال مبدا هذه الاثار اما الجسمية او ما يكون حالا فيها او ما يكون محلا لها او ما لا يكون حالا فيها ولا
محلا لها وانتم تركتم ذكر ما يكون محلا للجسمية والذي يدل على ان هذا القسم واجب الذكر وذلك لان
الفلاسفة قالوا ان كل فلك فلابد واجب الاتصاف بمقداره المعين وشكله المعين وموضعه المعين
وصفته المعينة ولا يقبل الخرق والالتيام والنمو والذبول فقيل لهم لم وجب اتصاف ذلك الفلك
بتلك الاعراض المعينة فان كان ذلك لساير الجسمية او لصفة حالة في جسميته او لاحدى القسمين
لا يجوز ان يكون لجسميته لان الجسمية معنى واحد وهذه الاحوال غير واحدة في الاجسام ولا يجوز
ان يكون لصفة قائمة به لان تلك الصفة ان كانت واجبة عاد البحث في كيفية وجوبها ولزم التسلسل
وان كانت جايزة الزوال امتنع ان تكون الصفة الجايزة الزوال علة لحصول امر ممتنع الزوال وبذا بطلت
الاقسام باسرها ثبت ان القول بوجوب اتصاف كل فلك بقدره المعين وصفته المعين باطل فعند
هذا قالت الفلاسفة لم لا يجوز ان يقال ان هيولى كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى ساير الافلاك
ثم ان تلك الهيولى اقتضت لذاتها هيولى الجسمية بحصول هذا القدر المعين والوضع المعين فحصل من
جسمية ذلك الفلك وبين مقداره المعين وشكله المعين ملازمة هذا الطريق اذا عرفت هذا فنقول
لم لا يجوز ان يكون الفلك غير قابل للاشكال المعينة اثبات صور نوعية لاحتمال ان يكون ذلك الحكم انما ثبت
لاجل تلك الهيولى المخصوصة وايضا يجوز ان تكون حرارة النار ويبسها لاجل هيولاها المخصوصة فان قالوا
هيولى جميع العناصر واحدة وذلك يمتنع ان تكون كيفياتها معللة لهيولاها فنقول القول بان هيولاها
واحدة بنا على ان الكون والفساد جايز عليها ودلايلكم على صحة القول بالكون والفساد ضعيفة على ما بيناه في
ساير الكتب السؤال الثالث ان نقول كما ان الاجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الاعراض
فكذلك مختلفة في الصور التي هي مبادي لهذه الاعراض فيلزمكم تعليل هذه الصور بصور اخرى ولزم التسلسل
وقد سبق تقرير هذا الكلام السؤال الرابع لم لا يجوز ان يكون ذلك بسبب تخصيص الفاعل المختار
قوله ان هذا يكون اتفاقا والاتفاقي لا يكون دايما ولا اكثريا قلنا ان كان مرادكم من الاتفاق
تخصيص بعض هذه الاجسام بصفات مخصوصة لا لموجب فلم قلتم بان ذلك محال وعند هذا لا يبدو ان

يرجعوا الى كلامهم المشهور الذي يعولون عليه في مسئلة حدوث العالم ومباحث تلك المسئلة استقصاها
في الكتب الطويلة السؤال الخامس هب انا سلمنا لكم وجود هذه القوى لكن لم لا يجوز ان يقال
واجب الوجود فياض لذاته وانما تخصص فيضه العالم بسبب تخصيص القوابل وهذه القوى الجسمانية
تكون معدات ومخصصات فاما المؤثر الحقيقي والموجد الحقيقي فليس الا واجب الوجود وعلى هذا
التقدير لا تكون شيء من القوى الجسمانية مؤثرة قال الامام واظن ان مذهب المحققين من الحكماء ليس
الا ذلك المسئلة الثالثة في تعديد القوى اعلم ان الشيخ لما بين ان هذه الاجسام انما تصدر عنها
الافعال المخصوصة لمبادي فيها غير الجسمية قال وهي القوى فان هذا معنى سمى القوى واعلم انه قال
في ساير كتبه القوة مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث انه آخر فالمراد من هذا الكلام ان مذهبه
ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فالمؤثر شيء والقابل شيء آخر فلهذا السبب قال القوة مبدأ التغير
من آخر في آخر اما قوله من حيث انه آخر فهو جواب عن سؤال مشكور وهو ان لقايل ان يقول الطبيب يعالج
نفسه اجاب بانه يعالج نفسه ويقبل العلاج من نفسه فالاثنان فيه ان كان شيئا واحدا الا ان المعالج
منه احد جزئيه والقابل للعلاج هو الجزء الثاني فزال السؤال ولقائل ان يقول التغير انما يصدق
حيث حصل فيه الشيء بعد العدم وليس من شرط القوة المحركة ان تكون كذلك الا ترى ان الحيز المعين لكل
فلك والشكل المعين لكل فلك والوضع المعين لكل فلك مقتضى طباعها النوعية فحينئذ الطبيعة قوة وحيث
هذه الامور مع ان هذه الآثار ليست من جنس التغيرات لانها باقية دائمة ازلا وابدا عندهم من غير
تغير ولا تبدل المسئلة الثالثة في اقامة الحجة على اثبات الطبيعة ولان كل
جسم يختص بحيز وشكل وكيف وساير ذلك وبالجملة حركة وسكون فذلك انما يحصل بقوة هي مبدأ التحريك
الى تلك الحالة وهذا اسم الطبيعة رضي الله عنه انه ذكر في اول الطبيعيات ان الطبيعة
عبارة عن قوة توجب حركة ما هي فيه وسكونه بالذات وهذا المعنى كان في ذلك الموضع جاريا مجرى
شرح الاسم اما هاهنا فاقام الدلالة على ان كل اثر يصدر عن جسم لا على سبيل القسر ولا على سبيل العرض
فانه يجب ان تكون هناك قوة موجودة في الجسم لم يلزم منه ان تكون هذه الاجسام ساكنة في احيازها الطبيعية
ومتحركة الى احيازها الغريبة لا يبعد ان تكون لقوى موجودة فيها فاحيا ذلك الذي ذكره في اول الطبيعيات
على سبيل الوضع والمصادرة صار مبينا بالحجة المسئلة الرابعة في اثبات ان لكل حركة غاية معينة ٥
ولان كل مبدأ حركة لا يخلو اما ان تتوجه بها نحو شيء محدود او تتوجه نحو دور لحفظه
او تتوجه لا الى غاية فتكون لا لاستقامة الى آخره رضي الله عنه اعلم ان كل حركة فهي



اما طبيعية او ارادية او قسرية وطريق الحصر ان يقال كل حركة فلا بد لها من مؤثر وذلك المؤثر اما ان
يكون قوة موجودة في ذلك المتحرك او شيئا اجنبيا مباينا عنه فان كان الاول فاما ان تكون تلك القوة محركة لها
لا على سبيل الاختيار وهي الطبيعة او بالاختيار وهي الارادية واما المؤثر المباين فهو القسر فثبت ان
كل حركة فهي اما طبيعية او ارادية او قسرية وايضا فكل حركة فهي اما مستقيمة او مستديرة اذا عرفت هاتين
المقدمتين فنقول كل حركة فلا بد لها من مطلوب معين اما الحركة المستقيمة فلانها ان كانت طبيعية فلا بد
وان تكون متوجهة الى الغاية اذ لو لم يكن كذلك لما كان ان تكون الحركة الى احد الجانبين اولى من عند ذلك
المرجح من الحركة الى الجانب الآخر اذ لو لم يكن كذلك لكان حصول هذه الحركة الى هذه الجهة دون سائر الجهات
ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال اما الحركة المستديرة فالقول فيها ما ذكرناه في
المستقيمة بعينها سواء فرضت طبيعية او قسرية او ارادية ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب اما قوله ولان
كل مبدأ حركة لا يخلو فاعلم ان قوله كل قوة محركة فهي اما ان تكون حركة مستقيمة او مستديرة فان كان الاول
فاما ان تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة اولا الى غاية معينة فالاقسام ثلثة احدها القوة التي تحرك
حركة مستقيمة الى غاية معينة وثانيها القوة التي تحرك حركة مستديرة وثالثها القوة التي تحرك حركة
مستقيمة لا الى غاية معينة محدودة وهذا هو تفسير قوله كل مبدأ حركة فاما ان تتوجه بها نحو شيء محدود
او تتوجه نحو دور يحفظه او تتوجه لا الى غاية على الاستقامة ثم انه لما ذكر هذه الاقسام الثلثة اراد ان
يشرح احوال كل واحد من هذه الاقسام فبدأ بالقسم الاول وهو النوع يحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة
وبين ان القوة التي هذا شانها اما ان تكون طبعا او ارادة او قسرا وقد ذكرنا وجه الحصر فيه ثم قال والقسر
ينتهي الى ارادة او طبع ولا مرجح قال والاول انه استناد كل قسر الى قاسر آخر لا على سبيل التسلسل او الدور
وهما باطلان ثم بين ان ذلك الحد الذي هو غاية لتلك الحركة المستقيمة الصادرة عن الطبع او الارادة او القسر
يجب ان تكون مطلوبا بالذات لتلك القوة المحركة كما قال لان تلك القوة لا تحرك الا لتحصل الجسم الى ذلك الحد المعين
ويجب ان تكون الوصول الى ذلك الحد المعين مطلوبا بالذات لتلك القوة المحركة ثم بين ان ذلك الوصول الى
ذلك الحد المعين تكون كمالا لذلك المتحرك وبين ذلك بان قال الوصول الى ذلك الحد يقتضي خروج امر من القوة
الى الفعل وانتقال الجسم من العدم الى الوجود وكل ما كان كذلك فانه يكون كمالا ولذا ذكر ذلك قال اما الطبيعي
فكمال طبيعي واما الارادي فكمال ارادي مظنون او بالحقيقة وهو ظاهر وانما قال مظنون او بالحقيقة لان ذلك
لان الحيوان ما لم يعتقد في امر من الامور ان وجوده خير من عدمه فانه لا يقصد تكوينه ثم ان ذلك الاعتقاد
ان كان مطابقا كان ذلك الشيء خيرا حقيقيا وان كان غير مطابق كان ذلك خيرا مظنونا ولما تكلم في الحركة المستقيمة

شرع بعد تلك في الحركة الدورية قال وكل حركة على مجرى دفعها اذا انسبت الى مبدئها الاول كانت تكال تما
تنوا كان زجرا حقيقيا او مظنونا ككما الحافظ وهذا ظاهر ثم قال واما القسم الثالث فحال لان الارادة
لا تتحرك الا نحو غرض مفروض والطبيعة لا تحرك الا الى غاية محدودة وهذا اعادة الدعوى
ثم احتج عليه بان قال فان تحركنا الى اي كيف اتفق لم يمكن بان يتحرك نحو كيفيتها ولا بان لا يتحرك
او بان يتحرك نحو كيفية اخرى ولما كان ذلك باطلا ثبت انه لا يمكن حركة من غير غاية معينة
العبث حركة نحو غاية للمتحرك الارادي القريب ليس نحو غاية لمحرك فكرى تحصيلا لغرض
يعني لما بين بالدليل ان كل فاعل فلا بد فيه من غرض وغاية اورد على نفسه سوالا فقال هذا مشكل
بالعابث فان فعله اختياري وليس فيه غاية وغرض والجواب عنه انا بينا ان الفعل الاختياري مبدئه
القريب القوة الموجودة في العضلات المحركة للاعضاء وقبلها القوة الشوقية وهي الرغبة في جذب الملائم
او دفع المضار وقبل هذه القوة الشوقية تصور ان ذلك الفعل نافع او ضار وذلك التصور الحاصل على
سبيل الفكر العقلي او حاصل على سبيل التخيل الحيواني الاتفاقي فهذه المراتب الثلث لا بد منها وقد شرحناها
فيما تقدم اذا عرفت هذا فنقول الحركة الواقعة على سبيل العبث فاعلها القريب هو القوة الموجودة في العضلة
ولا شك ان تلك القوة تقتضي حصول تلك الحركة الى حد معين فغاية القوة المحركة ايصال الجسم الى ذلك الحد المعين
فقد حصلت الغاية بالنسبة الى القوة المحركة واما المرتبة الثانية وهي القوة الشوقية فلم تحصل هناك الا لان
هذا الشوق الى احداث تلك الحركة الواقعة على سبيل العبث فان تلك الحركة لا توجد فغاية هذا الشوق المعين
والارادة المعينة ايصال ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين واما المرتبة الثالثة وهي المبدأ البعيد وهو اعتقاد
ان ذلك الفعل نافع او ضار فهذا ايضا لا بد منه وقد عرفت ان هذا الاعتقاد تارة يكون فكريا عقليا
واخرى يكون تخيليا ومبدأ الفعل العبثي من اكثر الامر هو هذا الاعتقاد التخيلي ولا يكون غاية الاعتقاد
الفكري لان الحاصل هاهنا هو الاعتقاد التخيلي لا الاعتقاد الفكري فثبت بما ذكرنا ان الفعل العبثي
لم يحصل ايضا الا لغاية معينة موجبات للاشواق التخيلية غير مضبوطة في الامور
الجزئية ولا ايضا صحة الادراك في الذكر الى اخره رضي الله عنه قد ذكرنا ان هذا
الفعل العبثي مبدأه القريب هو القوة الموجودة في العضلات ولا شك ان هذا المبدأ حاصل واما
المرتبة الثانية وهي الارادة والشوق الى الفعل فلقائل ان يقول لا نسلم ان هذه الارادة حاصلة وما
الدليل على ان الفعل العبثي قد حصل فيه هذا الشوق والارادة فنقول ان هذا الشوق والارادة حاصل في
الفعل العبثي فان الانسان يعلم بالضرورة انه ما لم يحصل في قلبه داعية وميل الى تحريك اليد في تلك
الجهة



فانه لا يحصل تلك الحركة واما المرتبة الثالثة وهي اعتقاد ان ايجاد ذلك الفعل اولى من تركه فهذا
ايضا حاصل وهذا الاعتقاد هو الموجب للمرتبة الثانية التي هي الشوق لان هذه الاعتقادات
سريعة الطريان والزوال وموجباتها امور غير مضبوطة ويقدر ان يكون مضبوطة الا ان الانسان
ينساها سريعا ولا يحقق ذكرها فلا جرم النفس كثيرا ولهذا المعنى قال في الاشارات حضور ذلك التصور في
والعلم بذلك الحضور شي وبقاء اثر ذلك الحضور في الذكر شي ثالث ولا يلزم انكار المرتبة الاولى لفقدان
المرتبتين الاخيرتين ثم ذكر ان من جملة الاسباب الموجبة لحصول ذلك الشوق الاعتقاد فان الانسان اذا
اعتاد شيئا فكما يذكره اشتهاه ومن جملة الاسباب ان العقل ربما كان مشغولا بمهم من المهمات فحينئذ
لا يقوى على ضبط القوة المتخيلة وحينئذ تطالع القوة المتخيلة شيئا من الصور المخزونة في خزانة الخيال
فيحصل حينئذ اعتقاد ان ذلك الفعل نافع او لذيذ فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفعل العبثي لا ينفك عن غاية
وغرض

الفصل الرابع في احكام العلل والمعلولات وفيه مسائل

تحقيق السبب

السبب هو كل ما يتعلق به وجود الشي من غير ان يكون وجود ذلك الشي
داخلا في وجوده او متحققا به المراد منه انه اذا تعلق وجود شي بشي اخر ولم يكن
وجود الشي الاول جزءا من وجود الثاني ولا سببا لوجود ذلك الثاني فان ذلك الثاني يكون سببا لذلك الاول
حاصل هذا الكلام يرجع الى انه اذا كان شي علة لمعلول فانه يجب ان لا يكون ذلك المعلول جزءا من ماهية تلك العلة
ولا سببا لوجود تلك العلة ولا يلزم الدور فقال في كتاب الحدود حد العلة كل ذات وجود ذات اخرى انما هو بالفعل
من وجود هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل واعلم انه ايضا اشارة الى بيان ان الدور غير
جائز في العلل قال الامام هذا القول الذي ذكره في هذا الكتاب فاسد جدا لان حاصله يرجع الى امتناع تعليل
كل واحد من الشيئين بالاخر الا ان هذا حكم من احكام العلل وانما يصار اليها بعد معرفة ماهية العلة فجعل
جزء التعريف العلة فاذا ثبت هذا وجب اسقاطه فيصير حينئذ مجرد قوله السبب هو كل ما يتعلق به وجود الشي
الا ان هذا العنوان ايضا مختل لان لفظ التعلق لفظ مجمل مشترك بين امور كثيرة ومثل هذا اللفظ لا يجوز
استعماله في التعريفات واما التعريف المذكور في الحدود فانه يجب ان يسقط عنه امتناع الدور ويحينئذ
مجرد قوله العلة كل ذات وجود ذات اخرى منه ويصير حاصل هذا الكلام الى انه ابدل لفظ العلة بلفظه
وهذا باطل من وجهين الاول ان ابدال لفظ بلفظ ليس من باب التعريفات الحقيقية الثاني ان
لفظ من مشترك بين ابتداء الغاية وبين التبعيض وبين التبيين على ما هو مذكور في النحو ولا يمكن حمله في هذا
الموضع الا على ابتداء الغاية ثم ان ابتداء الغاية اقسام كثيرة لا يشتمل الا على نوع من ذلك الى الفاعل وفي
المؤثر

الفصل الرابع في احكام العلل والمعلولات

ولا شك ان المراد هاهنا ليس الا الابتدا من الموثر فيصير هذا التعريف اسما للفظة الموضوعة لمعنى مركب باعتبار
مشتركة بين مفهومات كثيرة ومعلوم ان ذلك باطل ولما قرر معنى العلة قسمها فقال ان لها اقساما اربعة علة صورية
وهي جزء الشي الذي يجب حصول الشي عند حصوله وعلة مادية وهي الجزء الذي يتحصل الممكن الشي وعلة
فاعلية وهي التي توثر في وجود الشي وعلة غائية وهي التي لاجلها الشي والقدر المشترك بينها انه الذي
يحتاج اليه الشي واعلم ان حاجة الشي الى غيره قد تكون في ماهيته وهي كاحتياج الشي الى الجزء الصوري
والجزء المادي وقد يحتاج الى الشي في وجوده فقط وهو السبب الفاعلي والغائي والقدر المشترك بين
الكل هو قولنا انه محتاج اليه فان قيل فالشرط ايضا محتاج اليه قلنا الشرطية المحققة عبارة عن العلة
وعن هذا الموضع لا نفرق بين العلة التامة وبين جزء العلة المسئلة الثانية في حصر الاسباب
الاربعة المذكورة قوله ومنه سبب معد ومنه سبب موجب فاذا كل سبب شرط الاول
رضي الله عنه هذا الفصل كالفرع على هذه الحجة وبيان ان كلام الشيخ في الحجة
فليطلب تفسيره من غيره كل سبب اما ان يكون جزءا مما هو سببه او لا يكون فان كان
جزءا فاما ان يكون جزءا وجوده باعتزاله بمعنى الفعل بما هو جزء او يكون جزء وجوده باعتزاله الى اخره
رضي الله عنه اني حذفت بعض الفاظ هذا الفصل ومع ذلك فهذا الذي كتبته طويل
وحاصل الكلام ان تعلل الذي يحتاج اليه الشي اما جزء ماهيته او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون هو الجزء
الذي به يكون الشي بالقوة وهو المادة او به بالفعل وهو الصورة وان كان الثاني فاما ان يكون به الشي وهو الفاعل
او لاجله الشي وهو الغاية فهذا حاصل هذا الكلام واعلم ان الحق ان العلة الغائية قسم من اقسام العلة الفاعلية
وذلك لان قدرة الانسان وساير الحيوانات قد تعلق بالضدين فيمكنه الفعل والترك ويمكنه الحركة الى هذه
الجهة والى تلك الاخرى فقدرته صالحة لهذه الامور ولولا انضياف القصد المخصص والشوق المرجح الى
يمتنع صدور فعل معين عنها والا لزم الرجحان لا لمرجح وهو محال فاذا انضاف القصد المخصص الى تلك القدرة
فعند انضيافه تلك القدرة سبب لذلك الفعل المعين واذا عرفت هذا فنقول القدرة قبل انضياف ذلك القصد
اليها ما كان سببا لذلك الفعل المعين وبعد انضياف ذلك القصد اليها صارت سببا لذلك الفعل المعين فهذا القصد
المعين علة فاعلية لحصول تلك المبادية المعينة فثبت ان العلة الغائية قسم من اقسام العلة الفاعلية ه
المسئلة الثالثة في بيان ان تاثير الفاعل ليس الا في وجود الفعل السبب الفاعلي
لما يحدث ليس سببا للحادث من حيث هو حادث من كل جهة لان الحادث له وجود بعد ان لم يكن وكونه بعد
ما لم يكن الى اخره رضي الله عنه الاثر اذا احدث بعد ان لم يكن فله امور ثلثة احدها الوجود الحاصل



في الحال والثاني العدم السابق والثالث كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم اذا عرفت هذا فنقول الفاعل
لا تاثير له في العدم السابق لان ذلك العدم نفي محض وسلب صرف والاثر الواقع بالفعل امر ثابت فالقول بان
هذا الامر الثابت هو عين ذلك العدم الصرف محال وايضا الفاعل لا تاثير له في كون هذا الوجود مسبوقا بالعدم
لان هذا الوجود متى حصل فانه يجب لذاته ان يكون مسبوقا بالعدم وما بالذات لا يكون بالغير ولما بطل
هذان القسمان ثبت انه لا تاثير للفاعل الا في الوجود فقط فهذا هو المذكور في الكتاب والمقصود منه
ان دوام الفعل بدوام الفاعل لا يقتضي كون الفعل فعلا وكون الفاعل فاعلا وذلك لانه لما ثبت انه لا تاثير
للفاعل البتة الا في اعطاء الوجود لا في كونه ممكن الوجود فهذه الحال لا يختلف باختلاف كون ذلك
الفعل دائما او منقطعا فوجب ان لا يمتنع دوام الفعل بدوام فاعله المسئلة الرابعة في ان العلة الموجبة
لا بد وان يكون موجودة حال وجود المعلول اذا كان الوجود متعلقا بالغير فيستمر ان
يكون وجوده عن علة الى اخره رضي الله عنه هذه المسئلة اشرف مسائل باب العلة والمعلول
وعليها مدار البرهان المذكور في اثبات واجب الوجود وبيانه انا لو جوزنا ان يكون المتاخر بالزمان معلولا
لما هو متقدم بالزمان لجاز ان يقال علة وجود هذه الممكنات الحاصلة في الحال امور سابقة عليها
وعلة تلك الاشيا امور اخرى سابقة عليها وعلى هذا الترتيب لا الى اول وحينئذ يستغني عن اثبات واجب
الوجود لان القول بحوادث لا اول لها جائز عند الفلاسفة فلعل المقتضي لكل حادث حادث آخر لا الى اول
وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات واجب الوجود واما المتكلمون فلما كان القول بحوادث لا اول لها باطلا
عندهم لا جرم تخلصوا عن هذا السوال وقالوا لا بد من انتهاء الحوادث الى الحادث الاول وذلك الحادث الاول
لا بد له من فاعل قديم واما الفلاسفة فلما تعذر عليهم دفع هذا السوال بهذا الطريق ذكروا طريقا اخر وقالوا
العلة الموجبة يجب ان تكون موجودة مع المعلول في الزمان فلو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية
لزم كونها باسرها موجودة دفعة واحدة وذلك محال عندنا انما المجوز عندنا كون كل واحد من الحوادث مسبوقا
بغيره سبقا زمانيا لا الى اول فثبت ان الفلاسفة لا يمكنهم اثبات واجب الوجود الا بالبناء على هذا الاصل
فنقول الدليل الذي عول عليه في هذا الاصل ما ذكره الشيخ وهو انه اذا كان وجود هذا الاثر متعلقا بذلك الموثر
فمن الممتنع ان يحصل وجود هذا الاثر حال ما تكون العلة ليست موجودة فان قال قايل نحن لا نقول ان وجود هذا
الاثر متعلق بوجود ذلك الموثر في الحال بل عندنا انه متعلق بوجود ذلك الموثر في الماضي قال الشيخ انه
ليس الا امر كذلك وهذا دعوى عين المتنازع فيه ونقول يجب علينا تتميم هذه الحجة بحيث يسقط عنه هذا السوال
وتقريره ان نقول تاثير الموثر في وجود الاثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او لا حال وجوده فان كان الاول

وجب ان يكون موجوداً حال وجود الاثر لان كونه موثراً في الحال مع انه لا حصول له في الحال محال فان
الذي فرضته يصدق في الزمان الماضي انه حصل التاثير ويصدق فيه انه لم يحصل التاثير فيلزم ان يقال
انه حصل التاثير مع عدم الاثر وهذا محال لوجوه الاول انه لو كان الامر كذلك لكان التاثير مغايراً
للاثر ويكون التاثير في ذلك التاثير تاثيراً اخر ولزم التسلسل والثاني انه اذا كان حصول التاثير
متقدماً بالزمان على حصول الاثر كان حصول التاثير الاول في زمان وكذا التاثير الاول متقدماً عليه ايضاً فلما
كانت مراتب هذه التاثيرات غير متناهية لزم ان يكون كل موثر متقدماً على اثره بازمنة غير متناهية وهو
محال الثالث ان التاثير نسبة بين وجود الموثر وبين وجود الاثر وحصول النسبة مشروط بحصول
كل المنتسبين فالقول بحصول هذه النسبة مع عدم احد المنتسبين يكون باطلاً الرابع ان الاثر قبل ان كان
وجوده معدوم ويكون العدم الاصلي الازلي باقياً كما كان ومتى كان الامر كذلك كان ذلك الان مساوياً
لسائر الانات التي كان العدم الاصلي حاصلاً فيها فكما امتنع حصول التاثير في سائر الازمنة المتقدمة
فكذا في هذا الزمان فثبت بهذا البرهان القاهر ان العلة الموجبة لا بد وان تكون موجودة مع المعلول اذا
ثبت هذا الاصل فنقول لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير النهاية لكان ذلك المجموع موجوداً
دفعة واحدة الا ان ذلك محال لما بينا بدليل التطبيق ان كل جملة كانت مترتبة في الطبع كالعلل او في الوضع
كالابعاد فدخول ما لا نهاية له فيه محال وهو المراد من قول الشيخ في هذا الفصل ان هذا الترتيب يقضي
لا محالة الى نهاية عند الاسباب الاول كما علمت بقوله كما علمت اشارة الى دليل التطبيق الفصل
الخامس في الوجود بان انقسامه الى الجوهر والعرض وفيه مسائل الاولى ان قول الوجود على ما تحته
بالتشكيك الموجود يقال بمعنى التشكيك على الذي وجوده في موضوع وعلى
الذي وجوده في لا موضوع رضي الله عنه اللفظ المشكك هو اللفظ الدال على معنى
واحد مشترك فيه بين جزئيات كثيرة بشرط ان يكون حصول ذلك المعنى في بعض تلك الجزئيات اولى من حصوله
في البعض فاذا قلنا ان لفظ الوجود كذلك وجب علينا بيان امرين احدهما ان المفهوم من كون الشيء موجوداً مفهوم
واحد في جميع الموجودات والثاني ان ذلك المفهوم بالجوهر اولى منه بالعرض اما المطلوب الاول فاعلم ان
من الناس من قال لفظ الوجود واقع على الواجب والممكن وعلى الجوهر وعلى كل واحد من اقسام العرض بالاشتراك
اللفظي وقطع اكثرهم بانه مفهوم مشترك واتفق الحكماء على ان لفظ الوجود يفيد معنى واحداً في جميع
اقسام الموجودات ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان بديهة العقل حاكمة بان مقابل السلب شيء واحد
وهو الايجاب فلو لم يكن الايجاب مفهوماً واحداً لما كان الامر كذلك الحجة الثانية ان الموجود مورد
التقسيم



الى الواجب والممكن وكل ما كان مورداً للتقسيم الى قسمين فانه مشترك فيهما فالموجود امر مشترك بين الواجب
والممكن الحجة الثالثة ان المفهوم من الوجود امر باق مع تغير الاعتقاد في كونه واجباً او ممكناً وكل
ما كان باقياً مع تغير قسمين فهو مشترك فيهما فالموجود مشترك بين الواجب والممكن الحجة الرابعة الحكم على
الوجود بانه غير مشترك فيه يعم جميع الموجودات ولو لم يكن الوجود مفهوماً واحداً لم يمكن الحكم عليه بما شاملة
لكل الموجودات الحجة الخامسة ان البديهة حاكمة بان المعقول من الجوهرية والعرضية والتحيزية
والسوادية والبياضية مفهومات مختلفة ثم انا نحكم بان المعقول من الوجودية مفهوم واحد فان جاز
تكذيب البديهة في هذا الحكم فليجز تكذيبها في الحكم الاول الحجة السادسة لو ان انساناً انشأ قصيدة
وجعل لفظاً مشتركاً قافية لابيات كثيرة بحسب معاني مختلفة لم يقل احد بان هذه القافية مكررة ولو
جعل لفظ الموجود قافية لابيات كثيرة حكم كل انسان سليم العقل بان هذه القافية مكررة وذلك يدل
على ان الفطرة السليمة شاهدة بان المفهوم من الوجود امر واحد في الكل الحجة السابعة لو كان لفظ
الوجود لا يفيد فائدة واحدة بل فوائد مختلفة لكنا اذا قلنا السواد موجود وجب ان يبقى الشك في ان الموجود
بأي المعاني ولما لم يبق هذا الشك علمنا ان المفهوم من كونه موجوداً امر واحد فان قالوا انما لم يبق الشك فيه
لان المراد من كونه موجوداً نفس كونه سواداً فنقول هذا باطل اذ لو كان المشار اليه بقولنا السواد وبقولنا الموجود
امراً واحداً لكان لا يبقى فرق بين قولنا السواد موجود الذي هو تصديق وبين قولنا السواد السواد الذي هو موجود
وحده لا يبقى فرق بين التصور والتصديق وهو فاسد اما المطلوب الثاني فبيانه ان الواجب اولى
بالموجودية من الممكن لذاته والجوهر اولى بالموجودية من العرض والمراد من الاولى كثرة اللوازم والاثار
واذا عرفت ان المراد من الاولى ذلك عرف بالضرورة ان الواجب اولى بالوجود من الممكن والجوهر من
العرض المسئلة الثانية في تحقيق الكلام في قولنا الجوهر موجود لا في موضوع
الموجود لا في موضوع يفهم منه معنيان احدهما ان يكون وجوده حاصلاً وذلك الوجود لا في موضوع والاخر
ان يكون معناه الشيء الذي وجوده لا في موضوع الى اخره رضي الله عنه اتفق الفضل
الاول من الالهيات ذكر ان الجوهر الموجود لا في موضوع وان العرض هو الموجود في موضوع ولو انه
ذكر هذا الكلام هنالك لكان ابين واولى ثم نقول انا اذا قلنا الجوهر موجود لا في موضوع فهذا يحتمل امرين
احدهما ان يكون وجوده الحاصل بشرط ان لا يكون في موضوع والثاني ان يكون ماهية متى كانت موجودة لا في
موضوع والفرق بين المفهومين ظاهر فالمذكور اولاً انه لا بد هو الذي يكون حادثاً بالتحديد فان اراد به
انه الذي يكون موصوفاً بالفعل بهذا الحد فهذا باطل لان المقتضى اذا لم يحد حدين فانه لا يكون

جاذبًا للحديد بالفعل او لم يكن كذلك اذا عرفت هذا فنقول ليس المراد من كون الجوهر جوهرًا هو المعنى الاول
والدليل عليه انا نقطع بان الانسان جوهر مع انا قد نشك في انه هل هو موجود في الحال ام لا فثبت ان كونه جوهرًا
حاصل حال ما يكون وجوده مشكوكًا فيه وذلك يدل على انه ليس جوهرًا لاجل انه موجود بالفعل ولقائل
ان يقول السؤال على هذا الكلام من وجوه الاول لم لا يجوز ان الشاك في وجود الانسان عالم بانه جوهر
قبل دخوله في الوجود او تدعي ان الشاك في وجود الانسان عالم بانه جوهر عند دخوله في الوجود يكون جوهرًا
فان كان المراد هو الاول فهو باطل لانه لو كان جوهرًا قبل دخوله في الوجود يكون جوهرًا وان كان المراد هو
الاول فباطل لانه لو كان جوهرًا قبل دخوله في الوجود لزم كون المعدوم جوهرًا وهذا هو القول بان المعدوم
شيء والشيخ لما ذكر هذا المذهب في اول الهيات الشفا استبعده جدًا وحكم على اصحاب هذا المذهب بالجهل
وقلة العقل وكيف يلتزمه في هذا المقام وان كان المراد هو الثاني فذلك لا يدل على ان الوجود جزء من معنى الجوهرية
لانه يرجع حاصله الى ان الذي شك في وجوده في الحال اعلم انه اذا وجد فانه حال وجوده يكون جوهرًا وهذا
القدر لا يمنع من قول من يقول ان كونه موجودًا معتبر في كونه جوهرًا لان كونه موجودًا وكونه جوهرًا امران
مشترطان في الزمان الثاني وعند حصول الجزء ها يكون الاجزاء بها حاصلة وذلك لا يقتضي كون احدهما خارجًا
عن ماهية الاخر او داخلة السؤال الثاني ان الوجه الذي ذكرته ان دل على ان الموجود لا في موضوع
بالمعنى الاول لا يمكن ان يكون جنسًا لما تحته فههنا ما يدل ايضًا على ان الموجود لا في موضوع بالمعنى الثاني
لا يمكن ايضًا ان يكون جنسًا لما تحته الحجة الاولى ان الجوهر بهذا المعنى لو كان جنسًا لما تحته لكان امتياز كل
واحد من انواعه عن الاخر بفصل وذلك الفصل يستحيل ان يكون عرضًا لامتناع كون العرض مقومًا للجوهر فيجب
ان يكون جوهرًا فحينئذ يلزم ان يكون الجنس جزءًا من ماهية الفصل فحينئذ يكون الفصل مشاركًا للنوع في طبيعة الجنس
فيجب ان يكون امتياز الفصل عن النوع بفصل اخر ولزم التسلسل وهو محال الحجة الثانية ان قولنا ماهية
اذا وجدت كانت لا في موضوع يعتبر امورًا ثلاثة احدها سلب الكون في الموضوع وثانيها كون تلك الماهية معروضة
لذلك السلب وثالثها كون الماهية التي عرض لها ذلك الاقتضاء وقد يجوز ان يكون الطبيعة الجنسية هي
السلب لان الجنس جزء من ماهية النوع والسلب المحض لا يكون جزءًا من ماهية النوع ولا يجوز ان يكون الطبيعة
الجنسية هي ذلك الاقتضاء لانا قد دللنا على ان اقتضاء العلة لمعلولها لا يجوز ان يكون امرًا ثبوتيًا واذا لم يكن
امرًا ثبوتيًا امتنع كونه داخلًا في ماهية النوع فيمتنع كونه جنسًا لذلك النوع وايضًا فبتقدير ان يكون هذا
الاقتضاء امرًا ثابتًا الا انه لا نسبة بين ذات المؤثر والاثر فيكون خارجة عن الماهية فلا يكون جنسًا ولما
بطل هذان القسمان ثبت ان الذي يمكن جعله جنسًا لما تحته هو تلك الماهية التي عرض لها هذا الاقتضاء



الا ان هذا ايضًا باطل لان اقل مراتب الجنس ان يكون مفهومًا مشتركًا فيه بين الانواع وهذا المعنى غير معلوم
لان الاشياء المختلفة في تمام الماهية لا يمتنع اشتراكها في اللوازم ولهذا يمكن ان تقال الجوهر المجرد له
ماهية اخرى وهاتان الماهيتان تشاركان في سلب الكون في الموضوع بشرط الوجود مع انه لا يكون
بينهما مشاركة في شيء من الذاتيات اصلًا واذا كان الامر كذلك ثبت ان الموجود لا في موضوع بهذا
التفسير لا يجوز جعله مقولًا على ما تحته قول الجنس على الانواع الحجة الثالثة انا قد ذكرنا في ساير
كتبنا دلائل قاطعة على ان حقيقته تعالى عين وجوده واذا كان الامر كذلك فقولنا ماهية متى كانت في الاعيان
لا في موضوع يصدق على الله تعالى فلو كان هذا المعنى جنسًا لزم كونه مركبًا من الجنس والفصل وذلك محال
الحجة الرابعة لو كان الجوهر جنسًا لكان العقل الاول مركبًا من الجنس والفصل فيكون الصادر عن الله تعالى
اكثر من الواحد وذلك عندهم محال الحجة الخامسة كل ما يصدق عليه انه جوهر فاما ان يكون بسيطًا في ماهيته
او يكون مركبًا في ماهيته فان كان بسيطًا في ماهيته فذلك البسيط يصدق عليه انه جوهر فلو وجب ان
يصدق عليه انه داخل تحت شيء من الاجناس لان الداخل تحت الجنس يكون مركبًا والبسيط لا يكون مركبًا
فثبت ان الجوهر ليس جنسًا لتلك الماهية الجوهرية البسيطة واما ان كان مركبًا وجب ان يكون له بسايط وكل واحد
من تلك البسايط يكون جوهرًا لامتناع ان يكون العرض جزءًا من الجوهر مقومًا لماهيته وحينئذ يعود الكلام الاول
في كل واحد من تلك البسايط فثبت بهذه البراهين الخمسة ان الجوهر بالتفسير الذي ذكروه يمتنع ان يكون جنسًا
لما تحته واما الفاظ الكتاب ففيها طول وتكرير والمعنى ظاهر المسألة الثالثة في تحقيق الكلام في
قولنا العرض هو الموجود في موضوع     واما الموجود الذي يكون لا في موضوع فيفهم
منه ايضًا معنيان كما مر     يعني الله عنه قولنا العرض هو الموجود في موضوع يحتمل
ايضًا معنيين احدهما انه الذي يكون موجودًا مع انه في موضوع والثاني ان ماهيته اذا وجدت في الاعيان
كانت في موضوع فاما ان المفهوم الاول لا يصلح للجنسية فقد تقدم القول فيه في تفسير قولنا الجوهر هو الموجود
لا في موضوع واما المفهوم الثاني فزعم الشيخ ايضًا انه لا يكون جنسًا لما تحته واستدل عليه بان قال لو كان هذا
المعنى جنسًا لما تحته من الكم والكيف لكان ثبوته لما تحته بينًا غنيًا عن الدليل لما ثبت ان اجزاء الماهية يجب
ان يكون معلوم الثبوت لتلك الماهية معلومًا بينًا لكنه ليس الامر كذلك فانا يمكننا ان نعقل ماهية الكم والكيف ونبقى
شاكين في انه هل هو جوهر او عرض وذلك يدل على ان العرض لا يصلح ان يكون جنسًا لما تحته ولقائل ان
يقول هذه الحجة جيدة الا انها تدل على ان الجوهر لا يمكن ان يكون جنسًا لما تحته من وجهين الاول
انا قد نتصور معنى الجسم ونجهل ان الارض تقتضي حصول البرد واليبس والكثافة والحصول في مركز العالم مع

انا نعرف ذلك بغير شاكين في ان ذلك المعنى هل هو متقوم لمحله او متقوم بمحله وهذا المعنى صورة الصورة
عندكم جوهر فقد عقلنا حقيقة الصورة حال ما نكون شاكين في انها جوهر ام لا فان قيل كلامكم
هنا يدل على ان العرض ليس بجنس وجب ان يدل هاهنا ايضا على ان الجوهر ليس بجنس والمجيبات تجيب
نقول انا لا نعقل من الصورة ماهيتها بل لا نعقل الا انها امر ما مجهول خاص من شانه ان يجلب هذه الاثار
والماهية اذا كانت معلومة على هذا الوجه لم يلزم من العلم بها العلم بجنسها وفصلها واما بحث الفصل الاول
العاده بحقائقها المخصوصة فلو كانت العرضية مقومة لها لزم ما ذكرنا ويظهر الفرق بوجه ثالث وهو
ان الكون في الموضوع مفهوم ثبوتي وقولنا ليس في موضوع اشارة الى السلب فاذا كان اقتضاء الموضوع ليس بجنس
فبان يكون اقتضاء سلب هذا المعنى ليس بجنس كان اولى واعلم ان هاهنا وجوها اخرى يدل على ان العرض
ليس جنسا لما تحته الحجة الاولى انا اذا اعقلنا العرض ماهية متى وجدت كانت في الموضوع فهاهنا امور ثلثة
الحصول في الموضوع واقتضاء هذا المعنى والماهية التي هي المقتضية لهذا المعنى وكل واحد من هذه الثلثة لا يصلح
للجنسية على ما قررناه في الجوهر الحجة الثانية العرض اما ان يكون ماهيته بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة
لم يصدق عليه انه عرض ولا يصدق عليه الجنس البتة فالعرض ليس بجنس وان كان مركبا فاجزاؤه اما ان
تكون اعراضا ضرورة ان الجوهر يمتنع ان يكون جزءا من ماهية العرض فيكون كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة
عرضا وحينئذ يعود الكلام المذكور فان قالوا لم لا يجوز ان تكون اجزاء العرض جواهر قلت لانها ان كانت باسرها
جواهر كان المجموع الحاصل منها جوهرا فيلزم ان يكون العرض جوهرا هذا خلف وان كان بعضها جوهرا وبعضها
عرضا فذلك الواحد البسيط عرض وهو غير داخل في الجنس فيعود الكلام المذكور الحجة الثالثة ان الاعراض
الاضافية احوج الى الكون في الموضوع من الاعراض القوية الوجود مثل الكيفيات والكميات فكانت اولى
بالعرضية فيكون العرض مقولا على ما تحته بالتشكيك فلا يكون جنسا المسئلة الرابعة في ان الوجود ليس
جنسا لما تحته ولان الوجود لما كان في موضوع لما ان يكون مع موضوعه بالطبع
او بعده ووجود ما ليس في موضوع لا يلزم ان يكون مع وجود الشيء الذي في الموضوع ولا بعده بل اقدم ٥ ليس
لما بين في الفصل السابق ان العرض ليس جنسا لما تحته بين في هذا الفصل ان الوجود ليس
جنسا لما تحته واستدل عليه بان الوجود واقع على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتأخر
وكل ما كان واقعا على ما تحته على هذا الوجه لم يكن جنسا لها بيان الصغرى فلان الوجود للشيء الذي يكون في
موضوع لما ان يكون مع موضوعه بالطبع او بعده واما وجود ما ليس في موضوع فانه لا يكون مع وجود الشيء الذي في
الموضوع ولا بعده وهذا يدل على ان الوجود لما ليس في موضوع متقدم على الوجود لما هو في موضوع فبين ان الوجود



مقول على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتأخر واما بيان الكبرى فهي ان كل ما كان كذلك
فانه لا يكون جنسا وذلك لان الجنس جزء الماهية وحصول التفاوت في الماهية محال فان قال قائل البرهان
العدد الناقص جزء من ماهية العدد الزائد بل هو اجزؤه متقدم على الكل فيلزم ان يكون العدد الناقص متقدما بالرتبة
على العدد الزائد فيكون قول العدد عليهما بالتشكيك فوجب ان لا يكون العدد مقولا على ما تحته قول الجنس
قلت العدد الناقص متقدم على العدد الزائد في كونه موجودا لا في كونه عددا فمفهوم العدد مقول على ما تحته
بالسوية والتشكيك وانما وقع في الوجود وهو خارج عن الماهية قال الامام وهاهنا دلايل اخرى يدل على
ان الوجود ليس جنسا لما تحته فالحجة الاولى لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان واجب الوجود لذاته داخلا تحت
الجنس وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة فلو كان الوجود جنسا لكانت حقيقة واجب الوجود لذاته
مركبة وذلك محال الحجة الثانية لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان امتياز كل واحد من انواعه عن
غيره بفصل وذلك الفصل يكون موجودا لان الفصل جزء من ماهية النوع والعدم لا يكون جزءا من ماهية النوع والفصل
لا يكون نوعا فيكون موجودا فيكون الجنس جزءا من ماهية الفصل فيفتقر امتياز ذلك الفصل عن النوع الى فصل
آخر ويلزم التسلسل وهو محال الحجة الثالثة المفهوم من الموجود في الخارج ان كان يفتقر الى الموضوع يكون عرضا
فاذا كان جنسا لما تحته يلزم ان يكون العرض مقوما للجوهر وهو محال وان كان غنيا عن الموضوع ثم كان جنسا
لما تحته فيلزم كون الجوهر جزءا من ماهية العرض وذلك محال لان المجموع الحاصل من الجوهر والعرض لا يحصل
في الموضوع بل الحاصل في الموضوع هو احد جزئيه فاما الجزء الآخر وهو الجوهر فانه لا يكون موجودا في الموضوع
فيكون العرض هو ذلك الجزء فقط واما هذا الجوهر فهو خارج عن ماهيته فذلك الجزء الآخر الحجة الثالثة
لو كان الوجود جنسا لما تحته لوجب ان لا نعقل الماهية مع الشك في وجودها وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا
ان لا يكون الوجود جنسا لما تحته لان الوجود لو كان جنسا لما تحته لكان جنسا للممكن ولو كان جنسا للممكن
لكان واجب الثبوت له يمتنع الزوال عنه وكل ما كان كذلك كان واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا
لذاته واعلم انه لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان جنسا للواجب لذاته والممكن لذاته ثم انه لما كان الوجود جنسا
للواجب لذاته وجب ان يكون الواجب لذاته ممكنا وكل مركب ممكن لذاته فلو كان الوجود جنسا لما تحته لكان
الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف وايضا فلما كان جنسا للممكن لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا
لذاته وهذه دلايل لطيفة حسنة قال المسئلة الخامسة في تقسيم الاعراض
الموجودات التي في موضوع منها ما لها قرار في الموضوع ومنها ما وجودها لا على سبيل الاستقرار والاول من
وهي اما الاجناس العالية للاعراض وهي التسعة المذكورة في كتاب قاطيغورياس

وقد شرحناه على الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة واما ههنا فقد ذكر الشيخ نوعين آخرين من التقسيم
ما ذكرها في كتبه المطولة والمختصرة فكان ذلك من خواص هذا الكتاب القسم الاول ان العارض
العرض اما ان يكون قار الذات واما ان لا يكون قار الذات فجميع اقسام الكمية الا الزمان عند من يقول
الزمان مقدار الحركة وجميع اقسام الكيفية الا الصوت وجميع الاضافات الا الامور [illegible]
التي لا تكون قارة الذات فالزمان عند من يقول انه مقدار الحركة والصوت وكقوله ان [illegible]
تعرض في الامور الجسمانية مثل تقطع الاجسام وتقطعها وههنا اشكال فهو ان العرض الذي يكون
قار الذات لا يبعد ان يكون عبارة عن امور متتالية متعاقبة بحيث يكون كل واحد منها لا يوجد الا في
آن واحد على ما بيناه في كتاب الحركة وانا نشهد فحينئذ نقول ذلك الذي وجد في ذلك الآن الواحد اما ان يكون
يمكن الوجود في الآن الثاني او لا يكون كذلك فان كان الاول كان يمكن البقاء والاستقرار فيلزم ان يكون كل
عرض يمكن البقاء والاستقرار وان كان الثاني لزم ان يقال ان الشيء انتقل من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي وانه محال القسم الثاني من الاعراض وهو ان العرض اما ان يكون صفة حقيقية عارية عن الاضافات
واما ان يكون مجرد الاضافة واما ان يكون صفة حقيقية يتبعها اضافة مثال الاول السواد والبياض مثال
الثاني الابوة والبنوة مثال الثالث الاين فهو معنى يقتضي نسبة بينه وبين ذلك المكان فهذه النسبة لا بد
الاعتراف بها ثم اختلفوا بعد ذلك فقال قوم انه حصل من ذلك الجسم معنى حقيقي يوجب تلك الحالة الاضافية
ومنهم من انكر وجود هذا المعنى اذا عرفت هذا فالاين انما يمكن جعله من القسم الثالث اذا قلنا بالقول الاول
اما اذا قلنا بالقول الثاني فانه يكون الاين من باب النسبة المجردة البحث الثاني ان مراد الشيخ من قوله
بعض الموجودات في موضوع اي بعض الاعراض والمراد من قوله بعض الموجودات في موضوع اي بعض
الاعراض والمراد من قوله للموضوع في نفسه اي هذا العرض يكون حاصلا في نفسه ولا تعلق له بشيء سوى
ذلك الموضوع وهذا هو الصفة الحقيقية فانها يكون حاصلة في الموضوع ولا تعلق لها بشيء آخر اما الصفة الاضافية
فانها تكون حاصلة في الموضوع ويكون لها تعلق بشيء آخر خارج عن الموضوع فان الاضافات لا يمكن تحققها
الا بين المضافين واما قوله وبعضها للموضوع بمعنى وجود غيره فقط فالمراد منه ما سميناه بالاضافات الخالصة
والنسب الصرفة فانه لا حقيقة لها سوى كون كل واحد من الشيئين المخصوصين بازاء الآخر وفي مقابلته
واما قوله وبعضها للموضوع في نفسه بالنسبة الى غيره لانه يقتضي وجود شيء بازائه فهذا هو الذي سميناه
بالصفة الحقيقية التي يتبعها صفة اضافية اما انها للموضوع في نفسه فهو اشارة الى ما بينا من الصفة الحقيقية
واما كونها بالنسبة الى غيره فهو اشارة الى النسبة التابعة لحصول تلك الصفة الحقيقية البحث الثالث



لا شك ان اقواها في الوجود هو الصفة الحقيقية واضعفها في الوجود الاضافة المحضة والثالث هو الصفة
الحقيقية التي يتبعها اضافة فهو متوسط بين القوة والضعف والامر فيه ظاهر البحث الرابع اضعف الاعراض
الحقيقية ما يكون معلولا لاحوال نسبية اضافية وهو الوضع فان الوضع عبارة عن هيئة حاصلة للجسم بسبب
ما بين اجزاء ذلك الجسم من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها من النسب فيكون
الجسم في عرض حقيقي ليس من باب النسب والاضافات والحقيقة في وجودها معلولة للنسب المذكورة فلا جرم كان
اضعف الاعراض الحقيقية هذا العرض ثم نقول واضعف الاعراض الاضافية هو الاضافات العارضة للاضافات
مثل الاصغر والاكبر فانهما اضافتان عارضتان للصغر والكبر وهما ايضا اضافتان ثم نقول واضعف انواع
القسم الثالث اعني الذي يكون صفة حقيقية يتبعها اضافة ما كانت اضافته الى شيء غير قار فان الاين عبارة
عن صفة حقيقية تقتضي نسبة الى المكان والمتى عبارة عن صفة حقيقية تقتضي نسبة الى الزمان لكن المكان
عرض قار والزمان عرض غير قار فلا جرم كان الاين اقوى والمتى اضعف الفصل السادس
في مباحث الممكن والواجب وفيه مسائل الاولى في تعريف الواجب كل موجود لشيء
فاما واجب او غير واجب فالواجب هو الذي يكون دائما وذلك اما له لذاته او لغيره يعني انه
انه فسر الواجب ههنا بالدائم فان كان دائما لذاته كان واجبا لذاته وان كان دائما بغيره كان واجبا بغيره
واعلم ان المشهور في الكتب تفسير الواجب بما يكون ضروري الوجود ثم الضروري قد يكون ضروريا
دائما وقد يكون ضروريا لا دائما فلا ادري ما الفائدة في تغيير هذا الاصطلاح
كل ما يجب لذاته وجوده يستحيل ان يجب وجوده بغيره وينعكس الواجب لذاته يمتنع ان
يكون واجبا لغيره ايضا فالواجب بغيره يمتنع ان يكون واجبا لذاته ونقرر ان الواجب لذاته هو الذي ذاته
كافية في حصول الوجود والواجب لغيره هو الذي ذاته غير كافية في حصول الوجود بل لا بد من شيء آخر فلو جعلنا
الشيء الواحد واجبا لذاته ولغيره معا لزم ان يقال ان ذاته كافية في وجوده وغير كافية فيه فيلزم الجمع بين
النقيضين وانه محال المسئلة الثالثة في تفسير الممكن كل ما يجب وجوده لا عن ذاته
فاذا اعتبرت ماهيته بلا شرط لم يجب وجوده ولا كان لذاته واجب وجوده والا كان ممتنعا الوجود لذاته
يعني انه لا ادري ما الذي حمل الشيخ على امثال هذه التطويلات العارية عن الفائدة
في مثل هذا الكتاب المختصر بل الواجب ان يقال انا اذا اعتبرنا ماهية الشيء مع قطع النظر عن وجودها وعدمها
ووجود الموجب وعدمه فاما ان يكون تلك الماهية لما هي هي موجبة للوجود فيكون هو الواجب لذاته او للعدم
فيكون هو الممتنع لذاته او لا موجبا للوجود ولا للعدم فيكون هو الممكن لذاته وهذا كلام منضبط معقول

فان قيل القول بالامكان باطل ويدل عليه وجوه الاول ان الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا
فهو حال وجوده لا يقبل العدم واذا لم يقبل العدم لم يحصل امكان العدم والوجود فاذا امتنع خلو الماهية عن الوجود
والعدم وشان كل واحد منهما مانع عن الامكان ثبت ان القول بالامكان محال الثاني هو ان سبب الوجود
اما ان يكون موجودا او غير موجود فان كان سبب الوجود موجودا كان وجود المسبب واجبا ولا شيء من الواجب
بممكن وان كان سبب الوجود معدوما كان وجود المسبب ممتنعا ولا شيء من الممتنع بممكن واذا امتنع الخلو عن
وجود سبب الوجود وعدمه وكان كل واحد منهما مانعا من الامكان لزم ان يكون القول بالامكان محالا الثالث
ان الشيء انما يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم لو امتنع عند تقرر العدم الا ان تحقيق هذا يفضي الى كون الماهية
متقررة مع العدم وذلك يوجب القول بان المعدوم شيء وهو محال السؤال الرابع هو ان وجود السواد اما ان يكون نفس كونه
سوادا واما ان يكون مغايرا له فان كان الحق هو الاول كان قولنا السواد يمكن ان يكون موجودا ويمكن ان لا يكون
موجودا جاريا مجرى قولنا السواد يمكن ان يكون سوادا ويمكن ان لا يكون سوادا ومعلوم ان ذلك فاسد واما ان كان
الحق هو الثاني كان المحكوم عليه بالامكان اما الماهية او الوجود او شيء ثالث فان كان الاول عاد الكلام المذكور
وهو انه يصير تقدير الكلام ان الماهية يمكن ان تصير لها ماهية وان كان الثاني عاد الكلام المذكور وهو انه يصير
تقدير الكلام ان الوجود يمكن ان لا يكون وجودا وان كان الثالث وهو ان ذلك الشيء اما ان يكون نفس ماهيتها او مغايرا
لها وحينئذ يعود السؤال المذكور الخامس وهو ان الشيء لو كان ممكنا لكان ذلك الامكان اما ان يكون عدما محضا
ونفيا صرفا واما ان يكون امرا موجودا والاول باطل لانه لا فرق بين ان يقال لا امكان له وبين ان يقال الامكان
عدم محض ونفي صرف والثاني باطل لوجوه احدها ان ذلك الامكان صفة ممكنة ومفتقرة الى محل فيكون ذلك الشيء
ممكنا ويكون امكانه زائدا عليه فيلزم التسلسل وهو محال وثانيها ان ثبوت الامكان للممكن متقدم على كون
الامكان صفة وجودية لان قيام هذه الصفة الوجودية بتلك الماهية مشروط بامكانها وكون المحل موجودا
شرط لقيام الصفة الوجودية لامتناع قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم وكان شرط الواجب لذاته اولى
ان يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته وانه محال وثالثها ان الامكان لو كان امرا
موجودا لكان ممكن الوجود لانه حينئذ لا يكون الممكن لذاته موجودا واحدا بل موجودين ثم يكون كل واحد منهما
ممكنا لذاته فيكون كل واحد منهما لا يكون شيئا واحدا بل شيئين وهذا الطريق يعتبر ذلك الشيء الواحد اربعة اشياء
ويعود القول في كل واحد منها فيلزم ان لا يكون الشيء الواحد شيئا واحدا بل اشياء كثيرة غير متناهية هذا خلف الجواب
عن السؤالين الاولين من وجهين الاول هو ان اعتبار ماهية الشيء من حيث هي هي غير واعتبار ماهيته
مع الوجود او العدم وهو وجود السبب او عدمه غير ونحن نسلم ان اعتبار ماهيته مع الوجود يقتضي الوجود



مع الامتناع يقتضي العدم ومع ذلك فلا امكان وهذا الجواب انما يصح مع القول بان الوجود غير الماهية والثاني
اثبات الامكان بالنسبة الى الحال محال لكن اثبات الامكان بالنسبة الى الزمان المستقبل فلم قلتم انه محال
مثل ان يقول هذا الذي هو موجود في الحال يمكن ان يصير معدوما في الزمان المستقبل لا يقال قول القائل
هذا الشيء الذي هو موجود في الحال يمكن ان يصير معدوما في الزمان المستقبل لا يعقل فيكون له احتمالان احدهما
ان يكون المراد هو ان الشيء حال حصوله في الحال يمكن ان يحصل في الاستقبال والثاني انه اذا جاء الاستقبال
فانه يمكن ان يصير هذا الشيء في ذلك الاستقبال اما الاحتمال الاول فباطل لان الحصول في الاستقبال مشروط
بحصول الاستقبال الذي هو ممتنع الحصول في الحال والموقوف على المحال محال فكان قولنا انه في الحال يمكن
ان يحصل في الاستقبال امرا محالا والمحال لا يكون ممكنا قلت اما الاحتمال الاول فباطل ايضا لان الاستقبال
اذا حضر صار حالا وحينئذ يعود الكلام المذكور في اثبات الامكان في الحال الا انا نقول لما علمنا ان هذا الانسان
الجالس يمكن ان يقوم من مكانه بعد ذلك علم بالبديهة خارج عما ذكرتموه في هذا البحث فلم يلتفت اليه وهذا
الجواب مع بقية الاسولة المسألة الرابعة في انه لا يجوز وجود موجودين يكون كل واحد منهما واجبا
لذاته ثم يكون كل واحد منهما موقوف الوجود على وجود الاخر كل ما وجوده مع غيره من حيث
الوجود لا من جهة الزمان الى اخره الواجب لذاته هو الذي يكون حقيقته كافية في وجوده
والذي يتوقف على غيره لا يكون حقيقته كافية في وجوده فالجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين المسألة الخامسة
في ان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون متبرئا عن جميع جهات التركيب كل ما له جزء فهو
كالاجزاء الحد او قوامي كالمادة والصورة الى اخره كل مركب عن امرين فصاعدا فانه محتاج
الى وجود جزئه وجزئه غيره فكل مركب فهو محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن لذاته فكل مركب فهو
ممكن لذاته ولا شيء من الممكن لذاته بواجب لذاته فلا شيء من المركب في ذاته واجبا لذاته المسألة
السادسة في بيان ان كل ممكن فلا بد له من سبب كل ممكن الوجود في ذاته فلا يخلو اما ان
يكون عن ذاته او عن غيره او لا عن ذاته ولا عن غيره وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره فليس له وجود
البتة رضي الله عنه حاصل الكلام انا ندعي ان الممكن لذاته لا بد له من سبب ولم يزد على هذا
القدر البتة ولنبين ان الكلام الذي ذكره ولا فائدة فيه البتة اما قوله كل ممكن الوجود في ذاته اما ان يكون وجوده عن
ذاته او عن غيره او لا عن ذاته ولا عن غيره فنقول هذا التقسيم غير صحيح لان ممكن الوجود مفسر بانه الذي لا يكون
وجوده عن ذاته فعلى هذا يكون قوله ممكن الوجود في ذاته اما ان يكون وجوده من ذاته او من غيره جاريا مجرى قول
من يقول الذي لا يكون وجوده من ذاته اما ان يكون وجوده من ذاته او من غيره ومعلوم ان هذا الكلام سفه باطل

بل الواجب أن يقال ممكن الوجود هو الذي لا يكون وجوده من ذاته وكل ما لا يكون وجوده من ذاته فاما ان يكون
وجوده من غيره او لا يكون فان كان وجوده من غيره فهو المطلوب وان كان لا من ذاته ولا من غيره فالشيخ
لم يذكر في ابطال هذا القسم الا قوله وما ليس لوجوده عن ذاته ولا عن غيره فليس لوجوده ومعلوم ان
هذا ليس حجة على ابطال هذا القسم بل هو اعادة لعين الدعوى فلا يكون فيما ذكره فائدة البتة وهو ظاهر
انه لم يذكر في هذا الفصل الا مجرد الدعوى بان الممكن لا بد له من مؤثر فاذن حاصل الكلام في هذا
القدر في القاعدة فذكر تلك التقسيمات الكثيرة والترجيحات الطويلة لا فائدة فيها ومثل هذا الكتاب الصغير
قال الامام جمهور العقلاء اتفقوا على ان الممكن لا بد له من مرجح ثم اختلفوا فمنهم من قال العلم بافتقار الممكن
الى المرجح علم بديهي ومنهم من قال انه علم استدلالي اما الاولون فقالوا انا متى استحضرنا في عقولنا ان
الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية سيان قضى العقل بانه لا رجحان لاحدهما على الآخر الا لسبب منفصل
واما القائلون بانه استدلالي فقد احتج بعضهم عليه بان قال الممكن هو الذي استوى طرفاه فلو كان احدهما
راجحا على الآخر كان حصول هذا الرجحان مناقضا لذلك الاستواء وانه يوجب الجمع بين النقيضين وهذا الكلام
ضعيف لان المراد من قولنا الممكن هو الذي يستوي طرفاه هو ان ماهيته لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم وهذا
انما يناقضه لو قلنا ان ماهيته تقتضي احد هذين الامرين فاما ان يقال ان احد هذين الطرفين مترجح لذاته
ولا لسبب منفصل بل لا لامر اصلا فهذا لا يناقض الكلام الاول قال الامام والاولى في تقريره ان يقال الممكن ما لم
يحصل لاحد طرفيه رجحان على الآخر فانه لا يوجد فمحل ذلك الرجحان اما ان يكون هو ذلك الممكن او غيره والاول
باطل لان هذا الرجحان للمحدث بعد ان لم يكن صفة موجودة فلو كان محل صفته هو هذا الممكن لو انا
فرضنا ان حصول هذا الرجحان سابق على حصول الوجود فحينئذ يلزم ان يكون حلول الصفة الوجودية موجودا
في نفسه وذلك محال ولما بطل هذا وجب ان يكون محل ذلك الرجحان هو غيره فيجب ان يكون ذلك الغير شيئا متى
حصل فيه ذلك الرجحان حصل وجود ذلك الممكن ولا معنى للمؤثر الا ذلك ولنا في هذا المقام ابحاث عميقة
غامضة ذكرناها في كتابنا المسمى بالخلق والبعث المسئلة السابعة في بيان ان الممكن ما لم يترجح وجوده
عن سببه فانه لا يوجد — وجوده عن غيره يعني غير وجوده في نفسه لان وجوده في
نفسه غير مضاف وعن غيره مضاف — رضي الله عنه اعلم ان وجوده في نفسه غير
صدوره عن غيره والدليل عليه ان وجوده في نفسه غير معقول بالقياس الى غيره وصدوره عن غيره معقول بالقياس
الى غيره وايضا يمكننا ان نعقل وجوده في نفسه حال الغفلة عن صدوره عن غيره وايضا فانا نحكم على ذلك الوجود
بانه صدر عن غيره والموضوع غير المحمول فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان وجوده في نفسه غير صدوره عن غيره



ثم انا في المسئلة المتقدمة بينا انه اذا كان هو في نفسه ممكن الوجود فلا بد له من سبب فالذي نعني انه
متى كان صدوره عن غيره ممكنا فلا بد له من سبب آخر وان الممكن ما لم يترجح صدوره عن السبب وجوبا لا يوجد
البتة والدليل على صحة هذا ان صدوره عن غيره ان كان ممكنا وجب افتقاره الى سبب آخر لما بينا ان كل
ممكن فلا بد له من سبب فان قيل لم لا يجوز ان يقال الشيء الذي استوى طرفاه بالنسبة اليه فانه
لا يترجح احد طرفيه على الآخر لا لمرجح اما اذا وجد سببه فانه لاجل حصول ذلك السبب يترجح وجوده
على عدمه الا انه لا ينتهي ذلك الرجحان الى حد الوجوب المانع من النقيض فلم قلتم انه لم ينته الى حد الوجوب
نقول انه يمكن ولا يجب لانه حصل اصل الرجحان نقول انه يستغني عن السبب لانا نقول انه متى حصل الرجحان
وجب ان يحصل الوجوب لانه حال حصول الاستواء كان الرجحان محالا فاذا صار احد الطرفين راجحا
صار الطرف الآخر مرجوحا ولما كان الرجحان حال حصول الاستواء محالا كان عند حصول المرجوحية
اولى ان يكون محالا واذا كان المرجوح محالا كان الراجح واجبا لانه لا خروج عن النقيضين ولنا
في هذا الموضع وجوه دقيقة غامضة ذكرناها في كتاب الجبر والقدر وعبارة الكتاب غنية عن
الشرح الفصل السابع في الكلي والجزئي وفيه مسائل المسئلة الاولى في ان الكلي لا وجود
له في الاعيان — الكلي لا وجود له من حيث هو واحد مشترك فيه في الاعيان والا
لكانت الانسانية الواحدة بعينها مقارنة للاضداد الى اخره — الانسان المشترك
فيه من الاشخاص لا يمكن ان يكون انسانا واحدا بالعدد موجودا في الخارج والدليل عليه ان زيدا
موصوف بالعلم وعمرو موصوف بالجهل فلو كان الانسان المشترك فيه بين الانسان شخصا واحدا بالعدد موجودا
في الاعيان لزم كون الشخص الواحد موصوفا بالصفات المتضادة وانه محال فان قيل الانسان المشترك
فيه وان كان شخصا واحدا في الاعيان الا انه متى اختلط ذلك الشخص مع اعراض مخصوصة ولواحق
مخصوصة كان عبارة عن زيد ومتى اختلط مع اعراض اخرى ولواحق اخرى كان عبارة عن عمرو واحد
المجموعين مغاير للمجموع الثاني فلم يلزم من قيام العلم باحد المجموعين وقيام الجهل بالمجموع الآخر اجتماع الضدين
والجواب انه لا نزاع في ان الذات الواحدة اذا اختلطت مع صفة ثم اختلطت بعينها مع صفات اخرى
فان احد المجموعين مغاير للمجموع الثاني الا انا نقول ان هذا القدر من التفاوت لا يمنع من كون الاضداد
متنافية متعاندة الا ترى ان الذات وحدها اذا قام بها السواد والبياض فان تلك الذات مأخوذة مع السواد
مغايرة لتلك الذات الواحدة اذا قام بها السواد ولو كان هذا القدر من التغاير مانعا من حصول التنافي
بين الاضداد لوجب ان لا يحصل التنافي بين الاضداد وحيث حصل علمنا ان هذا القدر من التغاير

لا يمنع من تنافي الاضداد وانه متى كان المحل واحدا كانت المنافاة بين الاضداد حاصلة وعلى هذا
التقرير فانه يندفع هذا السؤال ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله الكلي لا وجود له من حيث هو
مشترك فيه في الاعيان فهذا هو الدعوى واما قوله والا لكانت الانسانية الواحدة بعينها مقارنة
للاضداد فهذا هو الدليل الذي ذكرناه واما قوله والاضداد انما تمتنع اقترانها لا لاجل وحدة الاعتبار
بل لاجل وحدة الموضوع فالمراد منه الجواب عن السؤال المذكور فان السائل اذا قال لم لا يجوز ان تكون الذات
موجودة مع خواص واعراض مغايرة لتلك الذات ماخوذة مع خواص واعراض اخرى فههنا وان حصلت
الوحدة بحسب الذات ولكنه حصل التغاير بحسب الاعتبار فلم لا يجوز ان يكفي هذا القدر من التغاير في
ان لا يتنافى الاضداد فاجاب عنه بان قال الاضداد انما يمتنع اقترانها لا لاجل وحدة الاعتبار بل
لاجل وحدة الذات والموضوع ثم احتج على ان المانع من اقتران الاضداد ليس هو وحدة الاعتبار بان
قال لو كانت الاضداد تجتمع لكان اعتبار الشيء مع احدهما غير اعتباره مع الثاني ومعناه انا لو قدرنا
اجتماع السواد والبياض لكانت الذات الماخوذة مع السواد مغايرة لتلك الذات حال ما كانت ماخوذة
مع البياض ثم انا نعلم بالضرورة انه مع حصول التغاير من هذا الوجه فان اجتماع الاضداد محال فعلمنا ان
امتناع المضادة انما كان لاجل ان الشيء الواحد يمتنع ان يكون موصوفا بالاضداد معا فثبت ان المانع
من هذه المقارنة هو وحدة الذات لا وحدة الاعتبار ثم انه زاد هذا الكلام تاكيدا فقال وكيف يتصور
حيوان هو بعينه ذو رجلين وغير ذي رجلين وحيوانان هما واحد بالعدد ولما ذكر هذه الحجة اتبعها بالنتيجة
فقال فلا يكون واحد بالذات اي فلا يكون الكلي المشترك فيه واحدا بالذات شخصا معينا في الاعيان
المسئلة الثانية في بيان ان الشيء كيف يكون كليا مشتركا فيه في الاذهان
انما هو واحد بحسب الحد ووجه الحد في العقل بان يكون معنى معقولا واحدا بالعدد من حيث هو في العقل مسائل كلية
لما بين الشيخ ان الكلي لا يجوز ان يكون موجودا في الاعيان اشتغل ببيان ان الموجود
في الاذهان كيف يكون كليا فان لقائل ان يقول الصورة الموجودة في الاذهان عرض شخصي قائم بنفس شخصية
والشخصي لا يكون كليا ولا مشتركا فيه فالكلام الذي ذكرتموه في الاعيان عائد عليكم في الاذهان بل نقول
ان من الناس من قال القول باثبات الكلي باطل وبناه على وجوه الحجة الاولى ان هذا الكلي اما ان يكون موجودا
او معدوما والقسمان باطلان فبطل القول بالكلي انما قلنا انه يمتنع ان يكون موجودا لان كل ما كان موجودا
فله تعين وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون كليا لا يقال انا لا نعلم ان الموجود في الاذهان له تعين وتشخص
لانا نقول قد ذكرنا ان الموجود في الاذهان موجود في الاعيان لان الموجود في الذهن صورة جزئية شخصية



حالة في نفس شخصية جزئية فيكون من جملة الموجودات في الاعيان فلا يختلف الكلام الذي ذكرناه سواء
سميتموه بانه موجود في الاذهان او في الاعيان واما قلنا انه يمتنع ان يكون معدوما لان العدم نفي محض
وعدم صرف فيمتنع كونه جزءا من الماهية الموجودة او يكون صفة من صفاتها الحجة الثانية ان الكلي اما ان
يكون موجودا في الاعيان او في الاذهان والقسمان باطلان اما الاول فلما تقدم تقريره في الفصل الاول
واما الثاني فلان الموجود في الاذهان صور شخصية قائمة بنفس شخصية والموجودات في الاعيان كانت
موجودة قبل حدوث هذه الصورة وهذه النفس وستبقى موجودة بعد زوال هذه الصورة عن هذه النفس
وما كان كذلك فانه يمتنع كونها مقومة لماهية هذه الاشخاص الموجودة في الخارج والعلم بكل ذلك ضروري
الحجة الثالثة انه لو كانت الانسانية كلية لكان [illegible] على الماهية وذلك محال لان التعين من حيث
انه تعين يكون ايضا ماهية كلية فكان يجب افتقاره الى تعين اخر ولزم التسلسل وههنا وجوه كثيرة في
الاشكالات قد ذكرناها في الكتاب الكبير المسمى بالمطالب العالية اذا عرفت هذا فنقول الشيخ شرع
في هذا الموضع ببيان ان الصورة الذهنية كيف تكون كلية وذكر فيه وجهين الاول ان المراد من
كون تلك الصورة كلية كونها مطابقة لجميع الاشخاص ومعنى هذه المطابقة ان هذه الصورة لو كانت هي بعينها
في اي مادة كانت لكان ذلك الجزئي ولقائل ان يقول الاشكال عليه من وجهين الاول ان هذه
الصورة الحالة في هذه النفس الجزئية عرض معين حال في نفس معينة وحصول هذا العرض بعينه في الخارج قائما
بالمواد الجزئية محال لان الانتقال على الاعراض محال وهب ان هذه الصورة النفسانية موجودة في الخارج
محال في العقول فهذه الصورة المعينة يمتنع كونها كلية مشتركة فيها بين الاشخاص واذا ثبت هذا عاد السؤال
المذكور وهو ان الذي حكم بكونه كليا ان كان موجودا في الاعيان فهو شخص معين فلا يكون كليا وان كان موجودا
في الاذهان فهو ايضا شخص معين من الاعراض فلا يكون كليا فاين هذا الكلي الثاني ان هذه الاشخاص
كانت موجودة في الاعيان قبل حدوث هذه الصورة وستبقى موجودة في الاعيان بعد زوالها فكيف
كيف يمكن ان يقال انه جزء من ماهية هذه الموجودات المعينة لا يقال ان تلك الصورة بعينها توجد في
الاعيان بل نقول ان تلك الصورة الشخصية اذا حذفت عنها عوارضها ومشخصاتها حتى بقيت الماهية من
حيث هي هي فتلك الماهية هي الكلية لانا نقول اذا اقتصر على هذا القدر فلم لا تقولون بان الشخص الواحد الموجود في
الاعيان كان يعني انه لو حذف عنه عوارضه ومشخصاته لكان الباقي امرا كليا الوجه الثاني في بيان
كون تلك الصورة كليا هو ان اي واحد من الاشخاص الموجودة في الاعيان لو سبق الى العقل وقبل الذهن
منه معنى الانسانية لكان الحاصل هو هذا الاثر الحاصل في العقل ولقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم

لو صح ان الحاصل في الفرس هو ماهية الانسان فقط وهذا محال لان الحاصل في الفرس عرضي شخصي حال
في نفس شخصية وذلك العرض لم يلحق كثيرين فان اخذ هذا العرض من حيث انه هو لم يكن مشتركا فيه بين
الاشخاص الخارجية وان اخذ هذا العرض بشرط ان يحذف عنه عوارضه وتشخصاته فلم لا يعقل مثله في
الشخص الخارجي حتى يقال بان الكلي هو الموجود الخارجي حيث ان الفرق قالوا يشكل المسئلة التي يلخصها بان
تميز الماهية عن لواحقها          هذه الطبيعة اذا وجدت في الخارج وجدت كثيرة
فهذه الكثرة لما ان تكون لوازم الطبيعة او لا تكون فاما تلك الطبيعة الى اخره قال الشارح يعني ان
اعلم ان معنى الانسانية حاصل في الاشخاص الكثيرة ومعنى الانسانية حاصل ايضا في هذا الشخص الواحد ولما ثبت
انه حصل معنى الانسانية في الكثرة منفكة عن الوحدة ومنفكة عن الكثرة علمنا ان معنى الانسانية مغاير لمعنى
الوحدة والكثرة وغير مستلزم له من حيث انه هو الوحدة بعينها والكثرة بعينها فالانسانية من حيث انها
انسانية ليست الا انها انسانية واذا قيل الانسانية من حيث هي هي واحدة او كثيرة قلنا ان اردت بان
مفهوم كونها انسانية نفس مفهوم الكثرة او الوحدة فنقول ذلك المفهوم مغاير لهذين المفهومين من حيث يكون ذلك المفهوم من حيث
انه هو لا واحد ولا كثير وان اردت به ان ذلك المفهوم هل ينفك عن الوحدة والكثرة فنقول ذلك محال بل لا بد ان
يحصل معه اما الوحدة واما الكثرة ويكون انضياف كل واحد من هذين المفهومين بعينهما الى معنى الانسانية
بسبب فصل          وهذا المعنى في الجنس اظهر لانه ليس يمكن ان يحصل المعنى الجنسي بالفعل
الا وقد صار نوعا وانما صار نوعا لزيادة اقترنت به ليس لها فيه دخل الزيادة شرطا لاستعداد
لما بين ان الانسان من حيث انه انسان مفهوم مغاير للوحدة والكثرة الذي هو المشترك
صار حاصل هذا الكلام ان تعين الشخص المعين امر زائد على ماهيته وان ذلك الزائد انما انضاف الى تلك
الماهية بسبب فصل فقال هاهنا وهذا المعنى في الجنس اظهر وذلك لانا اذا قلنا الطبيعة النوعية امر
مشترك فيها بين الاشخاص المختلفة فلزم ان يكون تلك الطبيعة مغايرة لتعين كل شخص واذا قلنا الطبيعة الجنسية
امر مشترك فيه بين الانواع المختلفة علم ان يكون تلك الطبيعة مغايرة للامر النوعي بما امتاز كل نوع عن النوع
الاخر فانما حكم بان هذا المعنى في الجنس اظهر وذلك لان القول بان تعين كل شخص زائد على ماهيته فيه اشكالات
صعبة فاما القول بان الفصل الذي به امتاز احد النوعين عن الاخر لا بد وان يكون زائدا على الطبيعة الجنسية
التي تشاركت الانواع فيها امر معلوم بالبديهة وليس فيها شيء من تلك الاشكالات الصعبة ولهذا السبب
قال وهذا المعنى في الجنس اظهر وذلك لان القول بان تعين كل شخص زائد على ماهيته فيه صعوبات صعبة
اذا عرفت هذا فنقول هاهنا بحثان الاول ان المعنى الذي به امتاز احد النوعين عن الاخر يحتمل

2 مسائل الكلي الطبيعي



في اول الفصل ان يكون امرا وجوديا وان يكون عدميا الا ان البحث المستقصي دل على انه يمتنع ان يكون
عدميا لان الفصل جزء من ماهية النوع والعدم لا يكون جزءا من ماهية النوع الموجود البحث الثاني
هو ان الطبيعة الجنسية ان كانت لذاتها او لشيء من لوازمها مقتضية لذلك الفصل المعين لزم ان لا ينفك تلك
الطبيعة الجنسية عن ذلك الفصل المعين فحينئذ لا يحصل لذلك الجنس الا ذلك النوع وذلك يقدح في كونه
جنسا وان لم يكن تلك الطبيعة مقتضية لذلك الفصل المعين لا لذاتها ولا لشيء من لوازمها فحينئذ يلزم
ان يكون تلك الطبيعة غنية عن الفصل ويكون انضياف هذا الفصل اليه انضيافا لا على سبيل الوجوب بل يكون
جائز الزوال وذلك يقتضي جواز ان ينقلب ذات الانسان حمارا او بالعكس وانه فاسد والحل ان الفصول النوعية
من الانواع المختلفة ماهيات مختلفة والماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد فالناطقية توجب الحيوانية
والصهالية توجب حيوانية اخرى وعلى هذا التقدير فانه يمتنع انفكاك حيوانية الانسان عن الناطقية وانفكاك
حيوانية الفرس عن الصهالية          المسئلة الرابعة في الاشارة الى شيء من احكام الفصل
ومن شرط هذه الزيادة ان لا يكون داخلة في ماهية العام الجنسي والا لكان مشتركا فيها بل يجب ان يكون زائدا
عليها الى اخره          ذكر بعض احكام الفصل فالحكم الاول ان الفصل لا يجوز ان يكون داخلا في
ماهية الجنس والدليل عليه ان الجنس تمام ما به المشاركة بين الانواع والفصل تمام ما به المباينة بين تلك الانواع
وتمام ما به المشاركة مغاير لتمام ما به المباينة ويكون كل واحد منهما خارجا عن ماهية الاخر بل لو كان الفصل جزءا
من ماهية الجنس مشتركا فيه بين تلك الانواع لم يكن الفصل مشتركا فيه بينها ولو كان كذلك لما كان الفصل فصلا
هذا خلف          الحكم الثاني ان الفصل قد يدخل في انية الجنس وتقريرها ما بينا ان الفصل لا بد وان يكون
موجبا لحصول حصة النوع من ذلك الجنس ومعناه ان الناطق لا بد وان يكون علة للحيوانية التي هي حصة الانسان
واذا كان كذلك كان سببا لوجود تلك الحصة هذا هو المراد من قوله ان الفصل قد يدخل في انية الجنس الحكم
الثالث ان الفصل له نسبة الى طبيعة الجنس المطلقة وله نسبة الى الحصة التي يحصل منها النوع وله
نسبة الى النوع اما نسبته الى الطبيعة المخصوصة وهي الحصة المعينة فهي ان يكون الفصل سببا لوجود تلك الحصة
ولكنه يكون خارجا عن ماهية تلك الحصة واما نسبته الى النوع فهو انه جزء من اجزاء ماهيته لان الانسان لا معنى
له الا مجموع الحيوانية المخصوصة مع الناطقية ويكون الناطق جزءا لا محالة من ماهية هذا المجموع والفصل سبب لوجود
النوع لان الفصل جار مجرى الصورة والصورة هي التي يلزم من وجوده وجود تلك الماهية المركبة من تلك المادة
الصورة واذا عرفت هذا فنقول الفصل لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس من حيث هي لانا دللنا على انه خارج عن ماهية
الجنس سواء كان ذلك الجنس هو الجنس المطلق او الحصة المعينة وقوله ويدخل في انيته احد الانواع فالمراد

ما ذكرنا ان الفصل سبب لوجود النوع المعين وانما قال الجملة الانواع لان الفصل المعين لا يقوم الا
النوع الواحد

## الفصل الثامن في الالهيات وفيه مسائل

في اثبات واجب الوجود والدليل عليه ان هذا العالم الجسماني ممكن
بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من اجزائه وكل ممكن فلا بد له من مؤثر وكل جسم فله مؤثر ثم ذلك المؤثر
ان كان ممكنا كان الكلام فيه كما في الاول فيلزم اما الدور وهو باطل او التسلسل وهو ايضا باطل بالدلائل
التي ذكرناها في بيان ان كل عدد حاصل مترتب في الطبع فيجب ان ينتهي لا محالة الى واجب
الوجود وهو المطلوب هذا هو تركيب اصل الدليل فتصحح ان كل جسم منقسم بالمقدار
او بالقوة او بالمعنى فوجوده غير واجب كل جسم فهو مركب ولا شيء من واجب الوجود بمركب
فلا شيء من الجسم بواجب لما ان كل جسم فهو مركب حينا انه منقسم فانه مركب بحسب المقدار فانا بينا في
مسألة الجوهر الفرد ان كل جسم فهو قابل للقسمة الى غير النهاية فعلى هذا الاعتبار لا وهو منقسم مركب ثم
انا بينا في مسألة الهيولى والصورة ان كل جسم فعنه قوة توجب الوضع الخاص والحيز الخاص والشكل الخاص
والكيفية الخاصة فكل جسم ففيه تركيب قوى ولقائل ان يقول هذا الوجه ليس بقوي لان التركيب الحاصل
بسبب كثرة القوى لا يوجب وقوع التركيب في ذات الجسم بل في الصفات الحاصلة فيه القائمة بماهيته
فلم قلتم بان التركيب لو وقع في الصفات الخارجة عن الماهية يوجب كون تلك الذات في نفسها ممكنة الوجود
وكيف لا نقول ذلك وواجب الوجود عندنا انه عالم بجميع الماهيات النوعية ولا معنى للعلم عندهم الا حصول صورة
المعلوم في ذات العالم فيلزمهم القول بحصول الصور الكثيرة في ذات واجب الوجود وذلك يبطل هذا الكلام
وان كل ما كان في الوجود مفتقرا فوجوده غير واجب بذاته
لما بين في الفصل الاول ان الجسم ممكن لذاته كان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الجسم ممكن الوجود لذاته
لكنه واجب الوجود بسبب وجوب وجود جزئيه وهما المادة والصورة والشيخ ابطل هذا بان قال قد دللنا
على ان المادة لا تخلو عن الصورة وظاهر ان الصورة لا تخلو عن المادة فكان كل واحد منهما مفتقرا في الوجود
بالاخر فلو كان كل واحد منهما واجبا لذاته لزم القول بوجود شيئين كل واحد منهما واجب لذاته ويكون كل
واحد منهما محتاجا في وجوده الى الاخر فيكون كل واحد منهما مفتقر الوجود الى الاخر لكنه ينافي خواص الممكن
لا الواجب ان ذلك محال ولقائل ان يقول هذا الدليل انما يتم لو ثبت بالدليل ان المادة لا يجوز ان تكون
علة للصورة وان الصورة لا يجوز ان تكون علة للمادة لان بتقدير ان يكون احدهما علة للاخر لم يتم هذا
الكلام واعلم انه في سائر كتبه ذكر وجوها الا ان القول بتركيب الجسم عن الهيولى والصورة لما كان باطلا



كان الشروع في هذه التفاصيل عبثا وكل جسم وكل مادة جسم وكل صورة جسم
فوجوده غير واجب بذاته فهو ممكن بذاته لما بين في الفصل الاول ان كل جسم فهو
ممكن لذاته وبين في الفصل الثاني ان كل ما كان مادة للجسم وكل ما كان صورة له فهو ممكن لا جرم صرح
بالنتيجة من مجموع هذه الكلمات ان العالم الجسماني ممكن لذاته بحسب مجموعه وبحسب جملة اجزاء مجموعه
قال الشيخ صح بعونه قال الامام رضي الله عنه هذا هو المقدمة الثالثة من مقدمات
الدليل المذكور في اثبات واجب الوجود وذلك لانا قد ذكرنا في باب خواص الواجب والممكن ان الممكن
لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح فلما ثبت ان العالم ممكن وثبت ان كل ممكن فله مؤثر ثبت ان هذا
العالم الجسماني له موجب ومؤثر وسمى ما قلنا الى مبدأ اول ليس بجسم ولا في جسم
ههنا مطلوبان الاول انتهاء العلل والمعلولات الى مبدأ واجب لذاته
وهو مبني على بطلان التسلسل والدور وقد مر تقريره والثاني ان ذلك المبدأ لا يكون جسما ولا جسمانيا
وهو ايضا ظاهر لانا حكمنا على كل جسم وجسماني بانه ممكن لذاته ثم قلنا وكل ممكن لذاته فلا بد له من مرجح
وذلك المؤثر يجب ان يكون مغايرا للاثر والمغاير لكل الاجسام والجسمانيات يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا
وهو المطلوب المسألة الثانية في توحيد واجب الوجود ولا يجوز ان يكون
معنى واجب الوجود مقولا على كثيرين الا قوله من غير هذه الفصول لو كان واجب الوجود
مقولا على كثيرين لكان اما ان يكون مقولا عليها قول الجنس على الانواع او قول النوع على الاشخاص وبيان
هذا الحصر ان الاشياء التي يكون واجب الوجود مقولا عليها اما ان تخالف بعضها بعضا بالماهية والحقيقة
او ليس كذلك بل لا تخالف بعضها بعضا الا بامر زائد فالاول هو قول الجنس على الانواع والثاني هو قول النوع
على الاشخاص ولقائل ان يقول هذا الكلام ضعيف لان شرط كون المعنى المشترك فيه جنسا لما تحته
ونوعا لما فوقه ان يكون امرا ثبوتيا ولا يكون عبارة عن مجرد السلب فلم قلتم ان وجوب الوجود ليس مفهوما
سلبيا حتى يكون جنسا وظاهر انه مفهوم سلبي لانه لو كان مفهوما ثبوتيا لكان اما ان يكون نفس الماهية او داخلا فيها
او خارجا عنها والكل باطل فوجب ان لا يكون مفهوما ثبوتيا انما قلنا انه لا يجوز ان يكون نفس الماهية وذلك
لانا نعقل معنى كونه واجب الوجود لذاته ولا نعقل حقيقته المخصوصة وذلك يدل على التغاير وايضا
فوجوب الوجود نسبة حاصلة بين الوجود وبين الماهية الحاصل لها الوجود والدليل عليه اتفاق المنطقيين
على ان الوجوب والامتناع والامكان جهات اعني كيفيات لارتباط المحمول بالموضوع واذا كان الامر
كذلك امتنع ان يقال الوجوب نفس الذات ولما انه يمتنع ان يكون جزءا من اجزاء الذات ولا داخلا على هذا التقدير

يكون الا بجنس لانه مركبا وذلك محال واما انه يمتنع ان يكون خارجا عن الماهية فلان الخارج عن الماهية
اللازم لها يكون معلولا لها [illegible] واجبا بوجوب غير [illegible] الوجود ووجوب اخر وهذا خلف اما الثاني فلان الوجوب
محمولا على العدم [illegible] قولنا ممتنع ان يكون فانه يصدق [illegible] وجب ان لا يكون [illegible] الوجوب
[illegible] المحمول على العدم عدم الثبات [illegible] لو كان الوجوب [illegible] وجوديا لكان مساويا لساير
الموجودات في الموجودية [illegible] الماهية فيكون وجوده زائدا على ماهيته فاتصاف ماهيته
بوجوده يكون بالوجوب فيلزم ان يكون للوجوب وجوب اخر الى غير النهاية وذلك محال السؤال الرابع ان
الوجود [illegible] لكان [illegible] مشتركا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير فامتياز الوجوب بالذات
عن الوجوب بالغير ان كان بقيد ثبوتي كان الوجوب بالذات مركبا وكل مركب ممكن فالواجب بالذات ممكن
بالذات هذا خلف وان كان بقيد عدمي لزم ان يكون العدم جزءا من الموجود هذا وفرضنا ان الوجوب بالذات
موجود وفرضنا ان امتيازه عن الوجوب بالغير بقيد عدمي ولا شك ان [illegible] نفسها عن غيرها
يكون [illegible] فيلزم ان يكون العدم جزءا من الموجود وهو محال [illegible] الوجوب المفهوم من قولنا
واجب الوجود يمتنع ان يكون [illegible] بل هو مفهوم سلبي [illegible] هذا التقدير يكون [illegible] على سبيل
قول الجنس على الانواع ولا على سبيل قول النوع على الاشخاص واعلم ان في هذا الموضع اشكالا [illegible]
في ساير الكتب [illegible] ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله ولو كان
واجب الوجود مقولا على كثيرين لكان [illegible] الاشياء اما ان تصير [illegible] بالفصول او [illegible] الفصول [illegible]
كل واحد [illegible] الاشياء عن الاخر اما ان يكون بالفصل او لا بالفصل وهذا التقسيم صحيح [illegible] الكلام
نظر [illegible] امتياز كل واحد منهما عن الاخر لا بالفصل [illegible] يكون واجب الوجود مقولا على
تلك الاشياء قول النوع على ما تحته من الاشخاص وعلى هذا التقدير فالتقسيم غير صحيح لاحتمال ان يكون كل
واحد من تلك الاشياء الواجبة [illegible] ماهيته ويكون امتيازه عن الاخر بتمام الماهية فيكون
اشتراكها في الوجوب اشتراكا في مفهوم سلبي والدليل على صحة ما ذكرناه انه لو كان امتياز كل شيء عن غيره
بفصل لزم التسلسل بل لا بد وان ينتهي الى امور يكون امتيازها عن غيرها بانفسها وحقايقها وبما ذكر
[illegible] انه لا شك في وجود ماهيات بسيطة وكل بسيطين [illegible] فلا بد وان يشتركا في سلب
ما عداهما عنهما [illegible] اشتراكهما في ذلك السلب فانه يمتاز كل واحد منهما عن الثاني
وذلك الامتياز لا يكون بالفصل والا لزم كون البسيط مركبا هذا خلف واما قوله فان صارت اغيارا بالفصول
لم يخل اما ان يكون [illegible] وجوب الوجود [illegible] واجبة الوجود [illegible] الفصول او لا يكون فان صارت



واجبة الوجود بالفصول [illegible] ماهية المعنى الجنسي [illegible] استحالته [illegible] فاعلم اني اظن ان
هذا الكلام ليس من كلام الشيخ وذلك لانه بين في اكثر كتبه انه لا يلزم من كون الفصل مقوما للطبيعة
الجنسية المخصوصة كونه داخلا في ماهية ذلك الجنس بل يكون مقوما لها [illegible]
وعلى هذا التقدير فالكلام المذكور هاهنا باطل بل الغالب على الظن انه قال فان صارت واجبة الوجود
بالفصول فيكون وجوب واجب الوجود [illegible] متعلقا بغيره فيكون الواجب لذاته واجبا بغيره وذلك محال وهذا
الكلام هو الذي ذكره في ابطال هذا القسم في اكثر كتبه [illegible] الماهية [illegible] يكون
وجوب الوجود [illegible] الفصول فهو ايضا ضعيف لانه لا يلزم من كون الفصل خارجا عن
ماهية الجنس ان لا يكون مقوما للحصة المخصوصة ثم انه ذكر بعد ذلك كلاما اخر وقال ولو لم يكن فصولا لم يخل
اما ان يكون وجوب الوجود حاصلة او لا يكون فان كان حاصلة [illegible] هذه الفصول ليس هذه الفصول
هذا خلف وان كان [illegible] ثم انقسمت هذه الفصول فيكون هذه الفصول [illegible] يكون انقسامها
بالعوارض لا بالفصول هذا خلف فاقول [illegible] ان يكون هذا من كلام الشيخ فانه شديد التشويش عظيم
الاضطراب ولعل النسخة [illegible] امثال هذه [illegible] في الكتب ان كثيرا من الناس [illegible] هذه الكتب ولا
يفهمون الكلام [illegible] صحيحا مطابقا [illegible] ويظنون [illegible] ويكتبون [illegible] الكلمات
المشوشة على حواشي الكتب ثم ان الناسخ الجاهل يظن انها من اصل الكتاب فيدخلها في الكتاب [illegible]
[illegible] الكتب وانا قد رايت [illegible] فان كثيرا من الناس [illegible] على حواشيها زوايد فاسدة ثم
ان [illegible] الاصل فادخلوها في المتن ومثل هذا الاحتمال [illegible] كتب الشيخ [illegible] ولنرجع الى تفسير
هذا الفصل [illegible] بالعوارض لا بالفصول [illegible] لكل واحد [illegible] بسيطة [illegible]
لعلة [illegible] كان واجب الوجود [illegible] فهو معلول [illegible] لا شيء من واجب الوجود [illegible] فاعلم ان المراد
منه ان يكون واجب الوجود [illegible] كل واجب الوجود [illegible]
الهوية المعينة [illegible] واجب الوجود [illegible]
واعلم انه [illegible] الدليل [illegible] واجب الوجود [illegible] مقولا على كثيرين [illegible] تغايرت تلك الاشياء اما بالفصول او لا
بالفصول ثم انه ابطل كلا القسمين فحينئذ ثبت ان واجب الوجود غير مقول على كثيرين [illegible] ثم هذا
الكلام بقوله فواجب الوجود غير مقول على كثيرين ثم قال وكونه واجب الوجود وكونه هذا لذاته والمراد ان كونه
واجب الوجود يقتضي لذاته ان يكون هذا وعلى هذا التقدير فلا واجب وجود الا هو [illegible] المسئلة الثالثة
في بيان ان واجب الوجود [illegible] واجب الوجود من جميع جهاته فان واجب الوجود بذاته

واجب الوجود من جميع جهاته قال رضي الله عنه اعلم ان المراد من قولنا واجب الوجود لذاته
واجب الوجود من جميع جهاته معناه انه يمتنع ان يتجدد له صفة من صفات واجب الوجود والدليل المشهور في
هذه المسئلة ان يقال كل صفة يفرض فاما ان يكون ذات واجب الوجود كافية في ثبوت تلك الصفة او في عدم تلك
الصفة او لا في ثبوتها ولا في عدمها فان كان الحق هو الاول او الثاني لزم دوام ثبوت تلك الصفة او دوام سلبها
بدوام الذات الواجبة وان كان الثالث فهو باطل لان الذات الواجبة موقوفة التحقق على ثبوت تلك الصفة او
عدمها وثبوت تلك الصفة او عدمها موقوف على السبب الموجب لتلك الصفة او حصول السبب المقتضي لتلك العدم
والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم ان يكون وجود واجب الوجود موقوفا على الغير
لكن الموقوف على الغير ممكن لذاته فيكون واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته وهذا خلف فثبت بهذا البرهان
ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته اذا عرفت هذا فنقول حاصل هذا الدليل ان القول
بجواز التغير على صفة من صفات واجب الوجود يقتضي ان يكون ذات واجب الوجود متعلقا بالغير فلما بين في
دليل التوحيد انه يمتنع ان يكون ذات واجب الوجود متعلقا بالغير بوجه من الوجوه لا جرم ثبت انه يستحيل ان
واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته لان قوله فاذن ان اعتبر في ترتيب التصريح على المتن فاما في
ترتيب كلام على كلام آخر فهي عنه فذلك غير جائز المسئلة الرابعة في شرح الصفات السلبية
لواجب الوجود وان لا يشترك بوجه من الوجوه فلا جزء له لا جنس ولا فصل فلا حد له
قال رضي الله عنه الجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميز وكل واحد منهما جزء فما لا جزء له
يمتنع ان يكون له جنس وفصل ثم هاهنا دقيقة وهي ان قوله وان لا جنس له ولا فصل له يشعر بان عدم الجنس علة
لعدم الفصل والامر كذلك لان الشيء ان لم يشارك غيره في امر داخل في الماهية كان امتيازه عن ذلك الغير
بتمام الماهية لا بالفصل واما اذا كان مشاركا للغير في امر داخل في الماهية ثم امتاز عنه وجب ان يكون امتيازه
عنه بامر مغاير للجزء المشترك فثبت ان وجود الفصل معلول بوجود الجنس قال الشيخ ولا مضاد له اذ لا ماهية له اعني الوجود
الماخوذ قال رضي الله عنه لقائل ان يقول لا شك ان واجب الوجود يصدق عليه انه موجود لا في موضوع
ثم انهم ذكروا ان الجوهر هو الموجود لا في موضوع هو الجوهر وذكرتم ان الجوهر جنس فيلزم ان يكون واجب الوجود داخلا تحت
الجنس واجابوا عنه بانا ذكرنا ان الجوهر هو ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا
انما يصدق على الشيء الذي يكون ماهيته غير انيته وقد بينا ان واجب الوجود ماهيته عين انيته فزال هذا السؤال
واعلم بل ان تمام الكلام على هذا الحد قد تقدم والذي نقوله الآن انه لا يجوز ان يكون حقيقة واجب الوجود عين
وجود يحمل عليه مع قطع النظر عن شيء آخر لان مفهوم الوجود واحد وهذا المفهوم من حيث انه هو مع قطع النظر



عن كل ما سواه اما ان يقتضي ان يكون عارضا للماهية او يقتضي ان يكون غير عارض لشيء من الماهيات او لا يقتضي
واحدا من الامرين فان كان الاول وجب ان يكون كل وجود عارضا للماهية فوجود واجب الوجود يكون صفة لحقيقته
وان كان الثاني وجب ان لا يكون شيء من الوجودات عارضا لشيء من الماهيات فاما ان لا يكون هذه الماهيات الممكنة
موجودة او ان كانت موجودة لكن يكون وجودها نفس حقيقتها وحينئذ يكون مفهوم الوجود مشتركا واحدا فيه خلف
وان كان الثالث فحينئذ لا يصير وجود واجب الوجود مجردا عن الماهية الا بسبب منفصل فيكون واجب الوجود لذاته
واجب الوجود لغيره هذا خلف الثاني ان وجود واجب الوجود معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده غير حقيقته
الثالث انه مبدأ لغيره فاما ان يكون لانه وجود او لانه وجود مع سلبية فالاول باطل والا لكان كل موجود كذلك
والثاني باطل لان العدم لا يكون جزءا من علة الثبوت فهذا خلف الرابع انهم قالوا افراد الطبيعة الواحدة يجب ان
يكون حكمها واحدا ثم بنوا على هذه المقدمة ابطال القول بكون الجسم مجردا فقالوا الطبيعة الجسمية ان
كانت مجردة فلكل جسم كذلك فالجسم بعضه مجرد هذا خلف وان كانت مادية فليكن كذلك في الكل فالجسم يمتنع
ان يكون مجردا وايضا قالوا الطبيعة في الاجسام التي تقبل الفصل ان كانت محتاجة الى المادة وجب في كل
جسمية ان يكون محتاجة الى المادة اذا عرفت هذا فنقول الوجود من حيث انه وجود حقيقة واحدة فان افتقر الى
الماهية فليكن كذلك في الكل وان استغنى عن الماهية فليكن كذلك في الكل المسئلة الخامسة في ان
انه لا حد له وان لا جنس له ولا فصل له فلا حد له قال رضي الله عنه انما لزم من
عدم الجنس والفصل عدم الحد لو ثبت ان الحد لا يحصل الا من تركيب الجنس والفصل لكن الشيخ بين في الحكمة المشرقية
ان الحد قد يحصل لا بالتركيب من الجنس والفصل مثل قولنا العالم هو مركب من اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة
والعشرة ونحوه مركبة من الوحدات المخصوصة فثبت ان الحد قد لا يتركب عن الجنس والفصل وانه يمكن تركيب
ثم لزم من عدم الجنس والفصل عدم الحد بل الاولى ان يقال الحد تعريف الماهية بذكر اجزائها وقد بينا انه يستحيل
في الشيء الذي لا جزء له فواجب الوجود يمتنع ان يكون له حد المسئلة السادسة في انه
انه لا ضد له وان لا موضوع له فلا ضد له قال رضي الله عنه الضدان هما الامران المتعاقبان
على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف فاذا ثبت هذا فنقول الضد يجب ان يكون
له موضوع وكل ما كان له موضوع كان محتاجا الى الموضوع وواجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون محتاجا الى
الموضوع فيمتنع ان يكون له ضد وهذا الكلام صحيح ايضا ان كل ما حل في محل فانه يكون محتاجا الى ذلك المحل
والحال ممتنع في الحلولية وايضا فقد يقال الضد ويراد به المنازع المساوي في القوة وكون الشيء مساويا لواجب الوجود
محال لان واجب الوجود لذاته واحد وما سواه ممكن الوجود لذاته والواجب لذاته اقوى من الممكن لذاته ٥

المسألة السابعة في أن واجب الوجود لذاته بيان أن الطبيعة النوعية إذا كانت مقولة على أشخاص
كثيرة فكل واحد منها يجوز أن يكون الآخر وهذا إنما يعقل إذا حصل في الوجود مثله وواجب الوجود ليس كذلك ه
المسألة الثامنة في أن واجب الوجود لذاته لا يتغير        وإذا هو واجب الوجود من جميع
جهاته فلا يتغير له        قال رضي الله عنه البرهان على امتناع التغير عليه قد سبق تقريره
لكن ههنا بحث لفظي وهو أن ظاهر اللفظ يدل على أنه جعل كونه واجب الوجود من جميع جهاته أمرا مغايرا
لقولنا إنه يمتنع التغير عليه فأما إذا كان المفهوم من ذلك هو عين المفهوم من هذا فحينئذ يكون ذكر الكلمة لغوا
المسألة التاسعة في أنه عالم        هو عالم لأنه مجمع الماهيات
قال رضي الله عنه ظاهر الكلام يدل على أنه لا معنى لكونه سبحانه وتعالى عالما بالأشياء إلا أنه مبدأ لوجودها
فأما أن يكون موصوفا بكونه عالما فلا وقوله لأنه مجمع الماهيات إشارة إلى ما يجري مجرى الحد الأوسط لما
ذكره وتقريره أن يقال العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم فلو كان سبحانه عالما بالماهيات لاجتمعت
ماهيات الأشياء في ذاته وذلك محال لوجهين الأول أن الماهيات غير متناهية فيلزم أن تحصل فيه الماهيات
الأعداد ولا نهاية لها فلو كان الباري تعالى عالما بالكل لحصل في ذاته كثرة لا نهاية لها وذلك محال الثاني
أن واجب الوجود لذاته واحد فيكون محل الصور ممكنة لأن القابل [illegible] وهو واجب الوجود والقابل لها
أيضا هو تلك الذات فيلزم كون الذات الواحدة قابلة وفاعلة معا وهو محال فظهر أن هذا التصريح بأنه تعالى لا يعلم شيئا
وهو خطأ عظيم ومقالة منكرة فإن هذا المذهب وإن كان منقولا عن بعض القدماء إلا أن اتفاق المحققين منهم
أنه تعالى عالم بذاته عالم بجميع الكليات فكان هذا القول الذي ذكره ههنا رجوعا إلى تلك المقالة المنكرة فأما
قوله يلزم وقوع الكثرة في ذاته فقد أجاب الشيخ عنه في كتاب الإشارات بأن قال هذه الكثرة غير واقعة في الذات
بل في لوازم الذات ولوازمها وذلك لا يقدح في وحدة الذات وقد قررنا هذا الكلام في شرحنا لكتاب الإشارات
بأن قلنا الوحدة بأجمعها لا تنافي الكثرة ثم إنا أوضحنا [illegible] وبينا [illegible]
فلم كان حصول الكثرة في هذه اللوازم الخارجية قادحا في وحدة المعلول [illegible] وأما قوله يلزم كون الشيء الواحد قابلا
وفاعلا معا وهو محال فنقول لا نسلم أنه محال [illegible] بيان امتناع هذا أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد
وذلك قد أبطلناه في سائر كتبنا وأما قوله وليس إلا أنه معقول لوجود الذات غير أن ذاته مجردة عن المواد ولواحقها
فاعلم أن هذا الكلام كثير الدوران في كتب الفلاسفة وهو عجيب فإن معنى قولنا إنه مجرد عن المواد هو أنه ذات
قائمة بنفسها غنية عن المحل وإن عاد [illegible] المفهوم من كون الشيء عالما بالأشياء أنه غني عن المحل ألا ترى أن الجوهر
لما كانت غنية عن المحل كانت عالمة بجميع الأشياء [illegible] أن الحجر والشجر لما كان كل واحد منهما جوهرا قائما بنفسه كان عالما



بالأشياء فثبت أن هذا الكلام مختل من كل الوجوه    المسألة العاشرة في أنه سبحانه وتعالى قادر ه
وهو قادر لذاته لهذا بعينه لأنه مبدأ عالم بوجود الكل عنه وتصور حقيقة الشيء إذا لم يحتج في
وجود تلك الحقيقة إلى آخره        قال رضي الله عنه لا شك أن القدرة هي الصفة المؤثرة في حصول
الأثر فإذا عرفت هذا فمذهب الشيخ أن المؤثر في دخول الممكنات في الوجود هو علم الله بها إذ لو كان المؤثر فيها أمرا
آخر لوقعت الكثرة وذلك محال ولقائل أن يقول بتقدير أن يكون المؤثر في دخول الممكنات في الوجود صفة أخرى
غير العلم لزم وقوع الكثرة في الصفات لا في الذات وقد دللنا على أن ذلك غير محال فلنرجع إلى تفسير ألفاظ الكتاب
أما قوله لهذا بعينه معناه أنه قادر لذاته لأجل أنه عالم لذاته فإنه إن ثبت أن المؤثر في وجود الممكنات علم الله بها
كان علمه تعالى بها هو عين قدرته عليها وأما قوله لأنه مبدأ عالم بوجود الكل عنه وتصور حقيقة الشيء إذا لم يحتج في
وجود تلك الحقيقة إلى شيء غير نفس التصور يكون العلم نفسه قدرة فاعلم أن الكلام في هذا الموضع من وجوه الأول
أن هذا يجري مجرى الاستدلال على أن قدرة الله تعالى هي عين علمه وذلك لا يحتاج فيه دخول الممكنات في الوجود
إلى شيء آخر من كونه سبحانه وتعالى عالما بها فوجب أن تكون قدرته عليها عين علمه بها ولقائل أن يقول
لم لا يجوز أن قدرته على الأشياء عين علمه بالأشياء ولكن لم قلتم بأن دخول الأشياء في الوجود يكفي فيه علمه تعالى
بها وهذا إعادة للدعوى فأين الدليل فإن إثبات الشيء بنفسه باطل الثاني أن قوله إنه مبدأ عالم بوجود
الكل عنه تصريح بأن كونه تعالى عالما بكل الأشياء غير كونه مبدأ لها وقد تقدم قبل هذا ما يبطل أن كونه عالما
بالأشياء هو عين كونه مبدأ لها ولا أدري كيف اتفق له هذا التناقض في هذا الكتاب الصغير الحجم في المناقضات
المسألة الحادية عشرة في بيان أن صفاته تعالى محصورة في أمرين السلوب والإضافات واعلم أن لفظ القرآن
مشعر به قال تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام فالجلال إشارة إلى السلوب والإكرام إلى الإضافات وإنما
قدم السلب على الإضافة لأنه يكفي في تحقق السلب ذاته من حيث هي هي وأما الإضافات فلا بد في تحققها من غيره
لأن الإضافة لم يحصل إلا عند وجود المضافين وما يكفي فيه ذات الشيء وحده متقدم بالرتبة على ما لا بد في حصوله
مع ذات الشيء من غيره فلهذا السبب تقدم ذكر الجلال على الإكرام ولنرجع إلى تفسير الكتاب    وهذه
الصفات له لأجل اعتبار ذاته إلى آخره    قال رضي الله عنه واجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون
موصوفا بالإضافات لأن كونه مبدأ لغيره وكونه حاصلا مع غيره وكونه متقدما على غيره وكونه [illegible]
بعضها غيره إضافات فيلزم القول بحدوث بعض الأعراض في ذاته سبحانه وذلك يقدح في قولكم إنه يمتنع التغير
على صفاته ثم نقول وأيضا موصوف بالسلوب وذلك لأن كل حقيقة فإنه يجب سلب كل ما عداها عنها [illegible]
موصوف بالإضافات والسلوب وظهر أنه موصوف بسائر الصفات فقد زعموا أنهم أقاموا الدلالة على نفيها

ولما ظهرت هذه المقدمات فلنشرع في بيان صفات الله تعالى بحسب الاضافات والسلوب المسألة
الثانية عشرة في القانون الكلي في اسمائه    قال يجب ان يحسب كل اضافة اسم محصل ويحسب كل سلب
اسم محصل    قال رضي الله عنه اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يكون المفهوم منه ذات
الشيء او جزء من اجزاء الذات او وصفه خارجا عن تلك الذات لاحقة لها اما القسم الاول فقد قيل انه ممتنع الثبوت
في حق واجب الوجود لان حقيقته المخصوصة غير معلومة للخلق وما لا يكون معلوما لا يمكن وضع الاسم له وقد يقال
ان قولنا انا نعلم من انفسنا انا لا نعلم تلك الحقيقة المخصوصة من حيث هي فاما ان احدا من خلقه لا يعلم تلك الحقيقة
المخصوصة البتة فكيف نعرف ذلك فلعله تعالى شرف بعض عبيده بذلك او نقول هب ان احدا من الخلق لا يعلمها
لكن لم يقم الدليل على انه يستحيل حصول العلم بها فهب انه يستحيل ان يكون ذلك ممكنا لان كل ما كان ممكنا فانه لا يلزم
من فرض وقوعه محال وبتقدير وقوع هذا الممكن لا يستبعد ان يكون له اسم مخصوص ويجوز ان يكون هو الاسم الاعظم
واما القسم الثاني وهو الاسم الدال على جزء من اجزاء الماهية فهذا في حق واجب الوجود محال لانه سبحانه
منزه عن جميع جهات التركيب واما القسم الثالث وهو الاسم الدال على الصفة فهذه الصفة اما ان تكون صفة حقيقية او
اضافية او صفة حقيقية مع سلب او اضافة مع حقيقة وقد كان من مذهب القدماء انه يمتنع كونه تعالى موصوفا
بهذا النوع من الصفة [illegible] من هذه الاقسام في الثبوت في حقه سبحانه وتعالى على قولهم حتى ان يكون الاسم الدال
عليه سبحانه اما ان يدل على سلب او على اضافة او على ما تركب منهما فلهذا قال ان يجب ان يحسب كل اضافة اسم محصل
ويحسب كل سلب اسم محصل وترك ذكر القسم الثالث وهو ما تركب من الاضافة والسلب تعويلا على فهم المتعلم
ومثال الاسم الدال على ما تركب من الاضافة والسلب قولنا انه سبحانه وتعالى اول فان معناه انه سابق على
كل ما سواه وانه غير مسبوق عليه المسألة الثالثة عشرة في تفصيل القول في كل واحد من اسمائه على الحكم
من صفاته في هذا الموضع ستة انواع فالاول كونه قادرا قال الشيخ اذا قيل انه قادر فهو [illegible] الذات ماخوذة
باضافة الى الاثر قال رضي الله عنه اعلم ان كونه قادرا معناه كونه تعالى مصدرا للاشياء ومؤثرا فيها وظاهر ان
هذه المصدرية والمبدئية مفهوم اضافي ثم انه ادرج هاهنا مسألة عظيمة وهي انه زعم انه [illegible] عنه ممكن
بالامكان العام لا بالامكان الخاص والمراد منه ان المؤثر في الشيء اما ان يؤثر فيه مع وجوب ان يؤثر او
لا مع وجوب ان يؤثر بل يصح ان يؤثر والقسم الاول هو الموجب بالذات والقسم الثاني هو الفاعل المختار
اما الموجب بالذات فكالشمس الموجبة للتسخين والماء الموجب للتبريد واما الفاعل المختار فكل [illegible] فاعلة
لافعالها الاختيارية اذا عرفت هذا فجمهور ارباب الملل والاديان اتفقوا على انه سبحانه وتعالى فاعل مختار والفلاسفة
اتفقوا على انه تعالى موجب بالذات وهم وان كانوا لا يصرحون بهذه اللفظة الا ان حقيقة مذهبهم ذلك والشيخ صرح بكونه



هذا الموضع فانه قال صحة وجود الاشياء عنه سبحانه ليس بالامكان الخاص بل بالامكان العام وذلك
لان الامكان الخاص هو انه يصح ان يؤثر ويصح ان لا يؤثر فصرح هاهنا بان ذلك باطل واما الامكان العام فهو يصدق
بحسب الوجوب لما عرفت هذا فاعلم انه احتج على قوله بانه سبحانه واجب الوجود من جميع جهاته فوجب ان يكون تأثيره
فيما يؤثر فيه على سبيل الوجوب لا على سبيل الامكان واعلم ان هذا الكلام هو الذي عليه يعولون في اثبات كونه تعالى
موجبا بالذات وفي ان العالم قديم واما حكاية كلامهم في تقرير المقام الاول فهي انهم قالوا كل ما لا بد منه في كونه تعالى
مؤثرا في وجود العالم اما ان يقال انه كان حاصلا او ما كان حاصلا فان قلنا انه كان حاصلا كان الفعل واجب
الوقوع واذا لم يكن واجب الوقوع كان اما ممتنع الوقوع او جائز الوقوع وباطل ان يكون ممتنع الوقوع والا لما وقع
وباطل ان يكون جائز الوقوع لان الجائز لا يترجح الا بمرجح فعند حصول كل الامور لا بد من امر اخر حتى يصير مؤثرا في
حصول الاثر ويكون هذا الامر من جملة الامور التي لا بد منها في حصول الاثر فيلزم ان يقال انه عند حصول كل ما لا بد منه
في حصول الاثر لا بد من شيء اخر وذلك متناقض فثبت انه عند حصول كل ما لا بد منه يكون الاثر واجب الحصول فاما اذا
لم يحصل كل ما لا بد منه اما لانه لم يحصل شيء منها او لانه حصل البعض دون البعض فعلى هذا التقدير يكون صدور الاثر
ممتنعا اذ لو كان مع فرض العدم المشار اليه كان الاثر جائز الوقوع فحينئذ يكون وجود ذلك الاثر موقوفا على ذلك
الشيء وذلك يقتضي قولنا انه [illegible] فثبت انه عند حصول كل ما لا بد منه
في المؤثرية يكون الاثر واجب الوقوع وعند فقدان كل تلك الامور او عند فقدان واحد منها يكون ذلك الاثر ممتنع
الوقوع فثبت ان القول بان المؤثر يؤثر على سبيل الامكان الخاص كلام باطل وان الحق انه يؤثر على سبيل الامكان العام
اي على سبيل الوجوب واما حكاية كلامهم في تقرير المقام الثاني وهو قدم العالم فهو انهم قالوا كل ما لا بد منه في كونه
تعالى موجدا للعالم كان حاصلا في الازل ومتى كان كذلك وجب ان يقال انه كان موجدا في الازل اما بيان الصغرى
فهو ان تلك الامور لو لم تكن ازلية لكانت حادثة فيعود الكلام في الامور المعتبرة في احداث تلك الامور ويلزم التسلسل
واما بيان الكبرى فهو انا بينا انه لما كان كل تلك الامور ازلية وجب ان يكون موجدا في الازل لانا بينا ان كل الامور
المعتبرة في الموجدية متى كانت حاصلة كان الاثر واجب الحصول لا محالة فهذا هو الحجة الكبرى للفلاسفة
واعلم ان القول بكونه سبحانه وتعالى موجبا بالذات باطل ويدل عليه وجوه الاول ان حركات الافلاك لها بداية
ومتى كان كذلك كان محركها فاعلا بالاختيار بيان الصغرى ان الحركة عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة اخرى
فتكون مسبوقة بالعدم والازل ينافي المسبوقية بالعدم فيكون الجمع بينهما محالا فثبت ان الحركات لها اول وبيان
الكبرى هي ان الحركات لما حصل لها اول وجب ان يكون محركها فاعلا مختارا اذ لو كان موجبا بالذات لزم من ذلك
الموجب كان موجودا قبل ابتداء حصول تلك الحركات فكان يلزم حصول تلك الحركة قبل حصولها وذلك محال فبطل بهذا البرهان

شريف لانه بين ان الاجسام متساوية في الجسمية ومتباينة في الصفات اعني الاشكال والاحياز والكيفيات فلو كان الله العالم موجبا بالذات لكانت نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلم يكن لاختصاص الاجسام بصفة واختصاص جسم آخر بصفة اخرى الا مرجح وهو محال
لا يقال الاختلاف هذه الاجسام في هذه الصفات معلل باختلافها في القوى والطبايع لانا نقول الكلام المذكور في اختلاف الصفات عائد في اختلاف القوى والطبايع فيلزم تعليلها بقوى وطبايع اخرى ولزم التسلسل وهو محال الثاني انه يعرف تشريح بدن الانسان دل على ان خالق هذا البدن في غاية الرحمة والاحسان والحكمة وانه فاعل مختار فلو كان موجبا بالذات لكانت نسبته تاثيره الى المادة التي يتولد منها القلب كنسبة تاثيره الى المادة التي منها يتولد ساير الاعضاء وحينئذ وجب ان يحصل هذه الحكم المختلفة والمنافع المتباينة واذا ثبت انه فاعل مختار وجب ان يكون عالما بالاشياء لان الفاعل المختار هو الذي يقصد الى ايجاد الاشياء والقصد الى ايجاد الاشياء لا بد وان يكون مسبوقا بالماهيات لان من لا يكون متصورا للماهيات استحال منه القصد الى تكوينها واذا حصل عنده تصور الماهيات وجب ان يحصل عنده التصديق بها تصديقا مطابقا لان تلك الماهيات لما ان يكون من حيث هي هي واجبة الانتساب الى الآخر المسمى فكل الماهيات الممكنة من حيث هي هي ممتنعة الانتساب اما بواسطة او لا بواسطة وعلى التقديرين فالعلم بتلك الماهية عالم بما يوجب الانتساب والعالم بالموجب عالم بالاثر فالعلم بتلك الماهية يوجب العلم بتلك التصديقات ايجابا وسلبا واذا ثبت انه يجب انتساب بعض تلك الماهيات الى غيرها بالجهة كان ذلك الجزء ايضا من لوازم تلك الماهيات فحينئذ يعود الكلام المذكور ان العالم بتلك الماهيات عالم بتلك الجزئيات فثبت انه سبحانه وتعالى فاعل مختار وثبت ان العالم المختار عالم بالجزئيات وثبت ان العالم بالتصورات عالم بالتصديقات فهو سبحانه وتعالى عالم بالكل وهذه المباحث شريفة جدا فانها تفتح الى معرفة جلال الجبلة اولا قال رضي الله عنه فقد كنت الزم بعض اكابر الملوك كان ماهرا في الاحتياط الفاعل المختار والسلم الحكيم فقال لو كان هذا العالم ان يكون له موثرا وان كان له موثر الا ان ذلك المؤثر موجب اولا فان ذلك المؤثر فاعل مختار لكنه لم يكلف عباده شيئا ... الكل لما ... العالم ... فاعل مختار ... ذلك وقد استوجب العقاب ... فثبت ان هذا المذهب ... تدلى الاحتياط ... القول بالفتوى ... من الكلام في هذه المسئلة في اعظم المسائل المهمة وقد استقصاها في ساير كتبه واذا قيل له انه واحد يعني انه موجود لا نظير له قال رضي الله عنه هذا هو الكلام في تفسير كونه تعالى واحدا والواحد اسمان احدهما انه واحد بمعنى انه ليس في الوجود موجود يشاركه في كونه واجب الوجود والثاني انه واحد بمعنى انه في ذاته مركب من الاجزاء والابعاض فالقطعة الواحدة لا تصدق عليها انه واحد بالمعنى الاول [illegible] 2 كونه واحدا



٢ كونه حقا
بالمعنى الثاني ولا شك ان كل الموجودين اسم محض واذا قيل له حق يعني ان وجوده على ما يعرف
قال رضي الله عنه هذا هو الكلام في تفسير كونه حقا واعلم ان الحق هو الموجود والباطل هو المعدوم فلما كان ذات الموجود بالوجود هو واجب الوجود لا جرم كان هو احق الموجودات بكونه حقا ولما كان ذاته احق الاشياء باسم الحقية فكذلك الاعتقاد وجوده والاخبار عن وجوده احق الاعتقادات واحق الالفاظ بالحقية والصدقية واذا قيل حي يعني انه موجود لا بحس
٢ كونه تعالى حيا
قال رضي الله عنه الحي هو الدراك الفعال فكونه دراكا اشارة الى العلم وكونه فعالا اشارة الى القدرة فلما ثبت كونه عالما قادرا ثبت انه محض الصفات وحينئذ يجوز اطلاق اسم الحي عليه واعلم انه قد يطلق لفظ الحي ويراد به كونه باقيا على حالته الاولى يقال للشجرة التي تشتمل على الصفة التي لاجلها كانت مثمرة انها حية ولما اذا بطلت عنها تلك الصفة فقد يقال انها ماتت ومنه قوله تعالى يحيي الارض بعد موتها وعلى هذا التقدير يرجع الحياة الى عدم الفساد وهو سبحانه احق الاشياء بهذا المعنى فكان الحي في الحقيقة ليس الا هو فظهر انه سبحانه هو الحي لا اله الا هو واذا قيل خبير محض يعني به انه كامل الوجود
قال رضي الله عنه اعلم ان كون الشي خيرا اما ان يكون راجعا الى ذات الشي او الى افعاله ولكنه كونه خيرا اما ان يكون راجعا الى ذاته او الى افعاله اما الخيرية العايدة الى ذات الشي فلا معنى لها الا ان كل كمال وجلال يمكن حصوله له فهو حاصل له بالفعل والشرّ ما يقابله ولا شك ان واجب الوجود سبحانه كذلك لانا دللنا على انه واجب الوجود في ذاته وواجب الوجود في جميع صفاته من جميع جهاته فلا كمال يمكن حصوله الا وهو حاصل له فصح انه منزه عن الاحتياج الى غيره فهو خير محض بهذا الاعتبار واما الخيرية العايدة الى الافعال فيشاهد ذلك المنافع والشرور الا بقوى وسيلة اليها او الى الحد وعند هذا اضطربت العقول والالباب بسبب ما يشاهدونه في العالم من كثرة الآلام وحصول الخير عنه ان اللذة والمنفعة اكثر من الالم والضرر فاذا حصل هذا الامر المرجح لا جرم لا يمكن تحصيل ذلك الخير الكثير ... المضار الموجودة قالوا ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ولقب بل لا تعقل قولهم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير يصح حملنه ... موضوعها اقول ... ترك الخير الكثير ... يحصل ... من موضوعها وهذا الكلام ... الشر الكثير ... الكلام ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل الم كثير ومعلوم انه باطل لانه اذا لم ... الالم واللذة والشقاوة والسعادة واعلم ان الكلام في هذا الباب طويل ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب واذا قيل خير محض يعني به انه كامل الوجود وعن القوة والنقص فان ... كل شي بحسبه ... فاعلم ان ... تفسير الخيرية العايدة الى الذات الشي وصفاته ولما قوله ... حقيقة ... علم ان ... تفسير الخيرية العايدة الى الافعال ... الغرض والاعتبار ... اشارة الى ...

بالذات هو تحصيل الخيرات الكثيرة الغالبة الراجحة وما هو لازم لها هو الشرور فهي انما صارت مقصودة لانها
مطلوبة بوجه ما وذلك لانها من لوازم تحصيل الخيرات الغالبة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ولا جرم
صارت هذه الشرور مرادة بالعرض والتبع وبما قلناه ظهر الجواب عن احتجاجهم ...
فالمراد منها ان ذلك الشر لاجل المطلوب بالذات هو خير وما ان يكون من اللوازم البعيدة لذلك الشر الذي صدر
ما ادعيتم من حصول ... المطلوب بالذات هي الشرور وهو داخل في القضاء الالهي بالعرض
والتبع كما قررناه

## الفصل التاسع في تقرير المعاد الروحاني وفيه مسايل

المسألة الاولى في البحث عن ماهية اللذة وحقيقتها وإذا كان كل مدرك حسن ملائم فهذا

هو اللذة قال رضي الله عنه اثبات اللذات الروحانية والآلام الروحانية مشروط بالبحث عن
حقيقة اللذة والالم فلهذا السبب شرع الشيخ في بيان ذلك واعلم ان كل شيء يحصل شيئا آخر فادراكه المستحصل له هو
المحصل لتحصيل ذلك الشيء ... واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون الادراك هو غير ... اللذة وكما قرر الشيخ
قال فيه هذا هو اللذة ... بل انه يقول حاصل هذا الكلام انه متى حصل ادراك الملائم فقد حصلت اللذة ومتى كان
الامر كذلك وجب ان يكون هذا الادراك عين هذه اللذة ولكن السؤال قائم في صحة هذا القياس وبيان هذا
الصغرى فلعله لا يسلم ان ادراك الملائم ... عند المريض ... الطعام اللذيذ ... لا يقال
ان هذه الحالة انما حصلت لقيام الخلط العائق عن حصول هذه اللذة لانا نقول المانع قد يمنع المقتضي عن حصول اثره فها هنا
لا يمنع ... عن حصول ما لا يمنع نفسه عن حصول نفسه فها هنا لو علم ان هذا الادراك يوجب اللذة لصح ما ذكرتم انه لو لا
ان هذا الخلط العائق عن ... هذا الادراك حاصل في هذا الوقت واللذة غير حاصلة فالقول بان قيام الخلط
عائق عن حصول هذه اللذة غير معقول على هذا القول فان قالوا نحن لا نقول ان هذا الادراك عين هذه اللذة بل نقول
انه يوجب اللذة ... فان علم ... هو سقط ... فانا نقول الموجب يتوقف تاثيره في اثره على شرط فلم لا يجوز ان يكون
اقتضاء الادراك لحصول هذه الحالة المسماة باللذة يتوقف على قيام البدن ... فلا جرم لم يحصل هذه الحالة ولها
... كما حصل هذا الادراك وما حصلت هذه اللذة علمنا ان هذا الادراك غير هذه اللذة وقول
هذا ايضا باطل لانه لا يلزم من حصول الملائمة ... وثانيا حصول الوحدة ... النوع ...
... ولا يلزم حصول التغاير ... فمن ... 
وثانيا مع حصول التغاير ... فاثبتم هذه الملائمة لانه ... فاذا كانت الملائمة حاصلة
في الكل لا توجب الوحدة فالملائمة المطلوبة ... توجب الوحدة وهو ادراك الملائم
قال رضي الله عنه المراد ذكر حد اللذة وهو انها ادراك الملائم ... بل انه يقول هذا التعريف



مردود من وجوه الاول انه لا يجب في كل تصور ان يكون مكتسبا من تصور آخر يتقدمه والا لزم اما الدور
واما التسلسل وهما محالان بل يجب الانتهاء الى تصورات غنية عن التعريف واولى الاشياء بذلك هو الامور التي نجدها
بحواسنا او نجدها من انفسنا وجدانا ... ونجد الفرق ... وبين غيرها ... والالم واللذة
والالم من هذا الباب فكان الاشتغال بتعريفهما اشتغالا بتعريف الشيء بما هو اخفى منه
عند ... المنطق والعلم يكون ... الالم ... وكون اللذة ... في الكل ... ببديهة العقل والحس فاما ان الملائم ما هو وان
ان ادراكه هل هو عين الحالة المسماة باللذة فامر مشكوك في الكل فكون هذا التعريف من باب تعريف الاظهر بالاخفى
بالكل لا شك ... لانه ان كان المراد بالملائم ما يقتضي صحتنا وحياتنا ... وبقاء صحتنا من ابدانها فهو مفقود
فانا نشتهي اكل الطعام لانه يتصل بابداننا ويقوي مادة الحياة والصحة الا ان على هذا التقدير لا يمكن ان يقال ان معرفة الله
تعالى لذة او موجبة للذة لانه تعالى يتعالى عن ان يتصل بجسد بالذات وان كان المراد منه كل ما له تاثير في الحياة والصحة
سواء كان بسيطا او مركبا فهذا باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان الاجرام الفلكية والكواكب من اسباب الحياة
لحدوث الحياة والصحة ويجب ان يكون الالتذاذ بادراكها اقوى من الالتذاذ باكل الطعام اللذيذ ... 
... ان المريض قد ... ولما ... ان كان المراد من الملائم ... فلا بد من بيانه
والملائم هو الفاضل بالقياس الى الشيء قال رضي الله عنه اراد ان يفسر الملائم فابدل هذا اللفظ بلفظ
اخرى هو الفاضل ... في التعريفات الحقيقية من الاقتصار على ابدال لفظ بلفظ ثم انه ذكر المثال
لهذا المعنى ... هذا الباب ... فاما ان يقطع بان هذه اللذة
عين ذلك الادراك وذلك ... الادراك ... وهذا الادراك شرط لايجاب الموجب ... معلوم
المسألة الثانية في اثبات السعادة الروحانية وهذه كلها ناقصة الادراك ...
فاضلة الادراك قال رضي الله عنه انه بين الفاضل عند القوة الذايقة هو ... فلا جرم كان
ادراك الحلاوة ... الفاضل عند البصر هو النور فلا جرم ابصار النور كان لذة ... الحسية ...
نحصل منه ان ادراك الملائم الفاضل لذة ... قال يجب ان يكون معرفة الله تعالى اعظم اللذات ... 
الحسية ناقصة في ادراكها ناقصة في مدركاتها والنفس الناطقة اذا عرفت الحق سبحانه ... كاملة في
مدركها فوجب ان يكون هذا الادراك اكمل لذة ... ان هذه القوى الحسية ناقصة في ادراكها ...
ان القوى الحساسة انما تدرك بالمماسة ... والنفس الناطقة فانها تدرك ... 
القوة ... غاصت في ماهية المدرك بالكلية ولذلك فان القوة الباصرة تدرك ظاهر المحسوس
فاما القوة العقلية فانها تغوص في الباطن ... على ... والفصول على اختلاف ...

وتميز حقيقة كل واحد منها عن الآخر الثاني ان القوى الحساسة اذا ادركت شيئا عجزت عن ادراك حاله
عن ادراك شيء آخر والقوة الناطقة اذا ادركت شيئا آخر صارت عند ذلك اقوى على ادراك الاشياء الثالث
ان القوى الحساسة يعرض لها الاغلاط الكثيرة بسبب اختلاف الامزجة والقوة العقلية لما لم تكن جسمانية لم
يعرض لها الغلط ولان مدرك العقل الناطقة ذات واجب الوجود وصفات جلاله واكرامه وكيفية تاثيره
في تكوين العالم الروحاني والعالم الجسماني وعن مدركات العقل الناطقة هي ذات واجب الوجود وصفات جلاله و
اكرامه وكيفية تاثيره في تكوين العالم الروحاني والعالم الجسماني وعن مدركات العقل الناطقة الملائكة المقربون
واختلاف درجاتهم ومراتبهم واما مدركات القوى الحساسة فهي الكيفيات المحسوسة القائمة بهذه الاجسام العنصرية
والنباتية والحيوانية ومعلوم انه لا نسبة في الشرف بين هاتين الدرجتين اذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان اللذة
عبارة عن ادراك الملائم ووصول الملائم [illegible] كلما كان الادراك اكمل وكان المدرك اشرف كانت اللذة اقوى واعلى ثم
ان ادراك العقل الناطقة [illegible] اقوى ادراكا ومدركها الحق سبحانه اشرف الموجودات لزم ان تكون اللذة الحاصلة
بادراك جلال الله تعالى اقوى اللذات واعلاها [illegible]

قال رضي الله عنه [illegible] الى الجزء [illegible] معرفة الله تعالى [illegible]
العظيمة [illegible] معرفة [illegible] الطاقة البشرية فلم تحصل هذه اللذة فلما [illegible]
المعنى [illegible] قائم [illegible] ان اللذة لم تحصل لان اشتغال النفس بتدبير البدن عائق عن حصول هذه الامور والمعنى [illegible]
الا [illegible] لاجل قيام المانع [illegible] امثلة [illegible] المرض الذي [illegible] فان [illegible]
موجبة للذة الا انه لم تحصل اللذة هاهنا لان الخلط [illegible] الطبع عائق عن حصول هذا الاثر [illegible]
ان [illegible] اذا [illegible] فانه لا [illegible] ان المعنى [illegible] الا انه لم يحصل الاحساس
لان [illegible] عائق عن حصول الاحساس فاذا زال هذا العائق حصل الاحساس الشديد [illegible] المريض الحسي
[illegible] فان المعنى [illegible] الجوع قائم وهو [illegible]
بالجوع [illegible] لان [illegible] مزاج [illegible] عن حصول هذا الاحساس فاذا زال هذا العائق حصل احساس [illegible]
[illegible] السؤال [illegible] ذكرناه [illegible]
[illegible] ان هذه [illegible] هذه اللذة [illegible] هذا الادراك [illegible] اللذة [illegible] باطل [illegible] ادراك
[illegible] واللذة [illegible] ان [illegible] الادراك [illegible] اللذة [illegible] ذكره [illegible]
قيام المانع [illegible] هذا المقام باطل [illegible] ان [illegible] المانع [illegible] هذا الامر [illegible]
فاما ان يقال ان هذا المعنى [illegible] حاصلة ثم ان المانع [illegible] حاصلة [illegible] عاقل [illegible]



هذا [illegible] اذا اعترفتم بان هذا الادراك [illegible] اللذة [illegible] الا انا نقول [illegible] هذا التقرير [illegible]
هذا الدليل [illegible] ان القوى المدركة مختلفة بالماهيات والادراكات ايضا مختلفة بالماهيات
والاشياء المختلفة بالماهية [illegible] فلم يلزم من [illegible] الادراكات الحسية [illegible] ادراكات
العقلية [illegible] في [illegible] الادراكات العقلية [illegible] الذي [illegible]
الآلات البدنية [illegible] هذه الآلات [illegible] الشرط [illegible] المشروط [illegible]
[illegible] هذا الباب [illegible] ان [illegible] وان [illegible] ان [illegible]
[illegible] المحبوبية [illegible] الحق سبحانه [illegible] المحبوبية [illegible]
[illegible] العقل الناطقة [illegible] الحق سبحانه [illegible]
[illegible] اللذات [illegible] والسؤال [illegible]
[illegible] هذه الطريقة [illegible] الطريقة [illegible]
اثبات [illegible] الروحانية [illegible] العقل الناطقة [illegible]

قال رضي الله عنه [illegible] ان معرفة الحق سبحانه [illegible] اللذة العظيمة [illegible]
[illegible] ان هذه المعرفة [illegible] العظيم [illegible]
اعادة المطلوب [illegible] الاستدلال على اثبات المطلوب [illegible] باطل [illegible] اذا
[illegible] ان هذا [illegible] معرفة الله تعالى [illegible] اذا
حصل العلم [illegible] العقل [illegible] حصل العلم [illegible]
[illegible] حصل العلم [illegible]
[illegible] العقل [illegible]
[illegible] العقاب [illegible]
[illegible] العقاب [illegible]
حصل الشعور [illegible] هذا الاعتقاد [illegible] الاعتقاد [illegible]
[illegible] العقاب [illegible] العقاب [illegible]
[illegible] البدن [illegible]
قال رضي الله عنه [illegible] السؤال [illegible]
[illegible] معرفة الله تعالى [illegible] العقاب [illegible]
[illegible] العقاب [illegible] الجواب [illegible]

الالم الا ان استعمال النفس بتدبير البدن عائق عن الخلاص عنها وتعذيرها فقدته وذكر المؤلف المسئلة لمرتبة العقلية
ثم ضبط المعرفة التي بها تكمل السعادة الانسانية والسعادة هي الانقطاع بالجملة
من ملاحظة هذه الخسائس الخلقية قال رضي الله عنه الانسان يشارك الحيوان والنبات
باكله وشربه ووقاعه ويشارك سائر الحيوانات بشهوته وغضبه وحبه الاستعلاء وانما نفارقها بانه فاق
كونه عارفا بحقائق الاشياء محيطا بها مطلعا عليها وبداهة العقول السليمة شاهدة بان الانسان اشرف من
الجماد والنبات وسائر الحيوانات فان كان هو اشرف من غيره بكونه انسانا وهو انما كان انسانا بالمعرفة
وجب ان تكون هذه المعرفة اشرف مما عداه اذا اشتغلت العقول بمعرفة هذه الجسمانيات على سبيل الخروج خسيسة
لان احوال هذه الجسمانيات زائلة ومتى كان شيء زائلا كان العلم به زائلا والكمال الذي يجوز عليه الزوال يكون خسيسا
وايضا فشرف العلم بشرف المعلوم فكلما كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف والحق سبحانه اشرف المعلومات فيكون
معرفته اشرف المعارف الا ان هذه المعارف الالهية انما تقوى عند خلو النفس الناطقة عن الالتفات الى
ما سواها فاما اذا اشتغلت بما سواها فعند التفاتها الى ما سواها اضعف تلك المعارف الالهية الجلالية و
الاشراق بالمعارف وهذه الحال لا سبيل اليها الا بالتجربة والامتحان واذا عرفت ذلك ثبت ان اول مراتب السعادة
الانسانية الانقطاع بالجملة من ملاحظة هذه الخسائس واما اخر هذه السعادات وغاياتها فهو وقف النظر على جلال الحق
ومطالعته مطالعة عقلية مبرأة عن امتزاج احكام الوهم والخيال والمراد من قوله وقف النظر على جلال الحق ومطالعته
ان عقول الخلق قاصرة عن معرفة كنه حقيقته بل لا معلوم عندهم الا السلوب والاضافات فاما السلوب فاليها الاشارة
بالجلال واما الاضافات فالاشارة اليها بالاكرام والاطلاع على الجلال من قبله وعند هذا فالنفس تصير مستعدة
سعيدة كاملة قدسية الجوهر نورانية الغصن بسبب عرفانها الجلال والاكرام ونعم ما فعل ها هنا حيث قدم معرفة
الجلال على معرفة الاكرام لكون ذلك مطابقا للفظ [illegible] الكتاب الكريم حيث قال تبارك اسم ربك ذي الجلال
والاكرام ثم انه لما بين ان العلم الذي يحصل السعادة مقارن صورة تكمل بها النفس الناطقة بحظها فيها مشاهدة
ذات الحق الاحد من غير فتور وانقطاع مشاهدة عقلية وهذه كلمات شريفة ومعانيها ظاهرة ولما ذكر
ختم الكلام بقوله والحق ولي التسهيل انه سميع مجيب قال رضي الله عنه الاولى
ان نختم الكلام بدعاء ماثور عن نبي [illegible] صلوات الله عليه وهو هذا

الهي ستري لديك مكشوف وانا اليك ملهوف اذا اوحشتني
الدنيا انسني ذكرك [illegible] ... وان صدها عني
[illegible] وقدتك الى منازل [illegible] والعصمة وقد حلفتني صعقا



وقد اوليت بالعفو عنك وعملك رسالتي امرك لمحيط
اطعتك بالفكر والتسلك علي وعصيتك بعلمك والجهل
علي فاسالك بوجود رحمتك وانقطاع حجتي وفقري وغناك
عني ان تغفر خطيئتي يوم الدين وان لا تخلني من الهامك
يا ارحم الراحمين والصلوة على محمد واله اجمعين

١١ ٢٣٣

بمن الكريم
من كتب الفقير احمد بن محمد بن عبد الله
الطيبي عفى عنهما
وبكم

صبرت على الدنيا بكل مصيبة
ولكن مفارقة الاحباب لا احتمل